THÉODICÉE PLOTINIENNE
THÉODICÉE GNOSTIQUE

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES
ON ANCIENT PHILOSOPHY

VOLUME LVII

DENIS O'BRIEN

THÉODICÉE PLOTINIENNE
THÉODICÉE GNOSTIQUE



THÉODICÉE PLOTINIENNE THÉODICÉE GNOSTIQUE

PAR

DENIS O'BRIEN



E.J. BRILL
LEIDEN • NEW YORK • KÖLN
1993

The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

O'Brien, Denis, 1936-
Théodicée plotinienne, théodicée gnostique / Denis O'Brien.
p. cm.—(Philosophia antiqua, ISSN 0079-1687; v. 57)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 9004096183
1. Plotinus. 2. Theodicy. I. Title. II. Series.
B693.Z7037 1992
214'.093—dc20 92-9638
CIP

ISSN 0079-1687
ISBN 90 04 09618 3

PRINTED IN THE NETHERLANDS

à Madame S. Sakonji
lectrice fidèle des « Ennéades »

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT

Dans l'opuscule ici livré au public, je mets à contribution mes recherches antérieures sur Plotin et le néoplatonisme. Je m'appuie notamment sur les publications suivantes :

– « Plotinus on evil : a study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil », in *Le Néoplatonisme* (Royaumont, 9-13 juin 1969), publié sous l'intitulé *Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, sciences humaines*. Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique. 1971. Pp. 113-146.
– « Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* année 102, tome 167 (1977) 401-422.
– « Plotinus and the Gnostics on the generation of matter », dans un ouvrage collectif, *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. Armstrong*, éd. H.J. Blumenthal et R.A. Markus. London : Variorum publications. 1981. Pp.108-123.

Ces trois articles seront cités en abrégé : – *Plotinus on evil*, – *Le volontaire et la nécessité*, – *Plotinus and the Gnostics*.

J'intègre aussi dans ce volume certains éléments d'une série de conférences sur la philosophie des *Ennéades*, prononcées à l'École normale supérieure de Sèvres, ainsi que le texte français d'une communication présentée à un colloque sur la gnose et le néoplatonisme.[1]

L'orientation donnée à mes recherches par les travaux de ce colloque explique le titre mis en tête du présent volume : *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Ce titre, je l'espère bien, ne fera pas naître de faux espoirs chez mon lecteur. Dans les pages qui suivront, je n'ai aucunement l'intention d'exploiter les documents d'origine ou d'inspiration gnostique, conservés en diverses langues, et dont l'étude mériterait un travail à part.[2] Je n'ai même pas l'intention d'entamer ici une analyse de la gnose, telle que nous en

[1] *International Conference on Neoplatonism and Gnosticism* (directeur : R. Wallis), université de l'Oklahoma (États-Unis), 18-21 mars 1984.

[2] Le lecteur qui souhaiterait combler cette lacune a désormais à sa disposition une bibliographie critique rédigée par M. Tardieu et J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, t. I *Collections retrouvées avant 1945*, dans la collection *Initiations au christianisme ancien* (Paris, 1986).

avons connaissance par l'intermédiaire des Pères de l'Église.[3] Mon but est bien plus modeste : je me suis strictement limité à une étude de la gnose telle que Plotin nous l'a présentée dans ses écrits, et surtout dans l'écrit qui est devenu, dans l'édition porphyrienne des œuvres de Plotin, le neuvième traité de la deuxième *Ennéade*.

Que l'on ne me tienne pas rigueur de n'avoir point cherché à reconstituer la « théodicée » gnostique indépendamment de la façon dont l'a présentée Plotin. *Non omnia possumus omnes.*

*

Il me reste l'agréable devoir de remercier tous ceux qui m'ont aidé dans la préparation de cet ouvrage, et surtout M. Wilfried Kühn, dont les critiques détaillées et minutieuses m'ont permis d'éviter de très nombreuses erreurs et de voir plus clair sur divers points particulièrement obscurs. D'autres amis et collègues ont bien voulu relire les rédactions successives de mon exposé et me faire part de leurs judicieuses observations : Kathleen Burnett, Monique Dixsaut, Irène Fernandez, Jean-Marie Flamand, Jean Frère, Servane de Layre, Sylvain Matton, Hélène Merle, Jean-Claude Picot, Charles Ramond, Pierre Thillet, Martine Vidoni. Qu'ils trouvent tous ici l'expression de ma plus vive reconnaissance.

Catherine Joubaud et Danielle Visneux-Chanet ont eu l'amabilité de relire les épreuves. Je tiens à leur exprimer ma plus sincère gratitude.

La Perrière
septembre 1991

Denis O'Brien

[3] C'est la méthode adoptée par Jean Pépin dans un article intitulé *Procession gnostique, procession plotinienne*, qui paraîtra (en traduction anglaise) dans les Actes du colloque déjà mentionné.

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION : PLOTIN POLÉMISTE

Dans son enseignement oral, Plotin multipliait ses critiques à l'encontre de la gnose. Il les a même couchées par écrit dans un « livre ». Porphyre l'intitula *Contre les gnostiques* et, dans son édition des œuvres de Plotin, il lui a réservé une place d'honneur : ce livre, muni d'un titre différent et nouveau, achève les traités de la deuxième *Ennéade.*[1]

Tempora mutantur, nos et mutamur cum illis. Les critiques que Plotin rassemblait dans son livre *Contre les gnostiques* constituaient sans doute, pour Porphyre, Amélius et leurs confrères, une réfutation aussi convaincante que limpide de la philosophie de la gnose. Pour nous, au contraire, lecteurs modernes de ce traité, les « réfutations » formulées par Plotin sont devenues le plus souvent une énigme. Sans autres textes à l'appui, nous avons du mal à cerner les doctrines des gnostiques prises ici comme cible de la critique de Plotin ; et si nous nous en tenons à ce seul traité, nous percevons difficilement les doctrines proprement plotiniennes qui s'y opposent. Quel est le mot de cette énigme ? Comment distinguer les *Ennéades* d'avec la gnose, Plotin d'avec ses adversaires ?

Au risque d'expliquer l'obscur par du plus obscur encore, essayons d'expliquer Plotin par Plotin. L'auteur du traité *Contre les gnostiques* ne s'emploie pas à élaborer, de façon systématique et suivie, une doctrine qui lui est propre. Plotin est ici polémiste : il interroge, il dénonce, il condamne, mais ce n'est que très rarement qu'il laisse entrevoir, de façon oblique et presque sournoise, la doctrine à laquelle il espère rallier ses ennemis.[2] C'est donc à

---

[1] Pour tous ces détails, voir *Vita* 16.9-12. Le traité que Porphyre intitula (lors de sa rédaction ?) *Contre les gnostiques* (*Vita* 16.11) porte encore ce titre dans la table chronologique des traités (*Vita* 5.33), mais le même écrit (en témoigne l'*incipit*) est mentionné dans la table systématique sous le titre *Contre ceux qui disent que l'auteur du monde est méchant et que le monde est mauvais* (*Vita* 24.56-57). Le titre original (*Contre les gnostiques*) réapparaît à la fois dans le *Pinax* et (à quelques variantes près) dans les manuscrits des *Ennéades.*—Ce va-et-vient a provoqué plusieurs hypothèses ; pour la dernière discussion en date, voir Marie-Odile Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », in *Porphyre, La Vie de Plotin*, t. I *Travaux préliminaires et index grec complet* (Paris, 1982) 229-327 (voir notamment pp. 301-303).

[2] L'intention de prosélytisme se voit au chap. 8 du traité (lire surtout lignes 5-8 : διδακτέον οὖν αὐτούς, εἰ εὐγνωμόνως ἀνέχοιντο ...).

d'autres traités, et surtout à des écrits antérieurs, que doit avoir recours le lecteur qui souhaiterait dégager, à travers les critiques dont Plotin assaillait ses adversaires, l'enseignement positif, l'enseignement proprement plotinien, qui rend à cette polémique unité et cohérence.

Ainsi s'explique la forme que prendra mon exposé dans les pages que l'on va lire. Je crois pouvoir déceler, dans le traité *Contre les gnostiques*, trois thèses qui n'y figurent pas en toutes lettres, qui n'y sont pas développées expressément, mais qui forment, discrètement, l'armature de l'ensemble. Toutes trois s'organisent autour de l'âme : sa descente « volontaire », son engendrement de la matière, son « illumination » de la matière ainsi engendrée.

Ces trois thèses constituent ce que j'appellerai la théodicée de Plotin. Ce terme « théodicée » est, certes, entaché d'anachronisme, mais je n'en connais pas d'autre pour désigner l'unité conceptuelle qui relie ces trois thèses et les oppose, conjointement, à l'enseignement gnostique.[3]

---

[3] Sur l'emploi et l'origine (Leibniz) du terme « théodicée », voir A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, « 13e éd. » (Paris, 1980), *s.v.* (pp. 1124-1125). Je ne suis pas le premier à l'employer dans ce contexte : voir P.A. Schulz, *Plotins Theodizee nach ihren systematischen Grundlagen, ein Beitrag zur Würdigung des Denkers* (*Inaugural-Dissertation*, Jena, 1914), 71 p. ; ou encore E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen, eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*, Theil III *Die nacharistotelische Philosophie*, Hälfte 2 (Tübingen, 1852) 770-773 ; cf. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil III, Hälfte 2 (= Abteilung 2), 5e Auflage, éd. E. Wellmann (Leipzig, 1923) 616-619.— Deuxième question de terminologie : je parlerai plus loin d'une théorie de « l'émanation intégrale » (par ex., p. 27 n. 24 *infra*) pour indiquer que, dans une certaine interprétation des *Ennéades* (qui est aussi d'ailleurs la mienne), non seulement l'Intellect et l'âme mais encore la matière proviendraient en dernier ressort de l'Un (l'âme par l'intermédiaire de l'Intellect, la matière par l'intermédiaire de l'âme). Ce terme d'« émanation », je le sais, est fort ambigu. Je l'emploie ici sans arrière-pensée ; il n'entre pas dans mon propos de situer la théorie de Plotin entre les deux pôles du *panthéisme* et de la *création*.

CHAPITRE II

LA DESCENTE DE L'AME

Le dilemme

Au chapitre 8 du traité *Contre les gnostiques* (*Enn.* II 9, chron. 33), Plotin pose à ses adversaires ces deux questions (lignes 39-43) :

> ... Si les âmes sont venues dans ce monde parce qu'elles y sont contraintes (βιασθεῖσαι) par l'âme de l'univers, comment se fait-il que les âmes soumises à cette contrainte (βιασθεῖσαι) soient meilleures que l'âme de l'univers ? Car, parmi les âmes, ce qui commande est supérieur.
>
> Au contraire, si les âmes viennent ici de leur plein gré (ἑκοῦσαι), pourquoi alors blâmez-vous ce monde où vous êtes venus librement (ἑκόντες), et dont on peut tout aussi bien se retirer, si l'on ne s'y plaît pas ?[1]

On comprend que, dans l'esprit de l'auteur, ces deux questions constituent implicitement un dilemme. Si les âmes ne sont pas contraintes, elles sont libres ; mais liberté et contrainte doivent être également inconcevables pour les gnostiques.

Premier terme du dilemme : la contrainte

A en croire Plotin, les adeptes de la gnose s'estiment supérieurs à l'âme de l'univers ; comment donc celle-ci a-t-elle pu les contraindre ?[2]

Deuxième terme du dilemme : la liberté

Puisque les gnostiques se plaisent à dénigrer ce monde, pourquoi ne le quittent-ils pas si, au contraire, leur venue est volontaire ?

---

[1] Pour ne pas trop charger mon exposé de notes et de commentaires, j'ai intercalé dans les traductions des *Ennéades* ici proposées au lecteur plusieurs éléments de paraphrase. Les puristes seront sans doute scandalisés ; pour apaiser un peu leur indignation, je reprends les mêmes traductions à la fin de ce volume, où j'encadre par des crochets obliques les expressions qui n'ont aucun équivalent dans le texte original. Reprise sous cette forme, la traduction déjà donnée (*Enn.* II 9 [33] 8.39-43) se présentera de la façon qui est indiquée aux pp. 80-81 *infra*.

[2] Sur la « supériorité » des âmes individuelles par rapport aux êtres divins (c'est ainsi que Plotin présente ici le système des gnostiques), voir les lignes précédant la citation (cap. 8.30-39). *Cf.* cap. 5.1-16 ; cap. 9.43-60 ; cap. 18.35-48 ; *et alibi*.

Contrainte et liberté deviennent de la sorte les deux termes d'un dilemme où seraient enfermés, selon Plotin, les gnostiques.[3]

L'opinion personnelle de Plotin

Manifestement, Plotin n'est pas prisonnier du petit stratagème qu'il a lui-même inventé, mais comment y a-t-il échappé ? Quelle est, sur ce point, l'opinion personnelle de l'auteur ?

> *Contrainte*
> Plotin ne s'estime pas supérieur à l'âme de l'univers ; serait-il, dès lors, introduit dans ce monde par quelque contrainte ?
>
> *Liberté*
> Sinon, y est-il venu librement, et refuse-t-il le suicide, parce que, en fin de compte, ce monde ne lui déplaît pas ?

En somme, lors de sa venue dans ce monde, l'âme serait-elle, selon Plotin, *contrainte* ou *volontaire* ?

Le traité « Sur la descente »

Pour approfondir la pensée de Plotin sur ce point, relisons le traité (sixième dans l'ordre chronologique) qui s'intitule *Sur la descente de l'âme dans les corps*.

---

[3] J'écris bien (au début de cet alinéa) que les deux questions posées ici aux gnostiques (cap. 8.39-43) constituent *implicitement* un dilemme. Lors d'une première lecture, le texte se comprend en effet un peu autrement. Les gnostiques s'estiment supérieurs à l'âme de l'univers ; ils ne peuvent donc pas croire qu'ils viennent dans ce monde parce qu'ils y sont contraints par une âme qui leur est inférieure (cap. 8.39-42). Force est alors de supposer (cap. 8.42-43) que la venue des âmes en ce monde est libre, volontaire ; mais comment les gnostiques peuvent-ils blâmer ce monde, dans lequel ils sont venus librement, et dont ils peuvent se retirer dès qu'ils le désirent ? Plotin reprend ainsi (cap. 8.42-43) le thème amorcé au début du chapitre (cap. 8.8 sqq.) : impossibilité de blâmer ce monde, reflet fidèle du monde intelligible. (Cap. 8.42 : τί μέμφεσθε ... ; correspond à l'emploi du même verbe trente lignes plus haut, cap. 8.8-10 : ἐπεὶ οὐδὲ τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν ὀρθῶς ἄν τις μέμψαιτο ...)—Il reste pourtant implicitement ce dilemme : si, pour ne pas renoncer à « blâmer » ce monde, les gnostiques refusent la thèse de la liberté (*cf.* cap. 8.42-43), comment alors sauront-ils éviter de s'enferrer sur la thèse contraire, celle de la contrainte (*cf.* cap. 8.39-42) ? Ces deux thèses (contrainte, liberté) sont en effet, pour les gnostiques, irrecevables : une âme « libre » ne pourra plus blâmer ce monde ; une âme « contrainte » ne pourra plus s'estimer supérieure à l'âme de l'univers ...—Dans ce contexte, je parle, par conséquent, d'un « dilemme », non point au sens strictement philosophique de ce terme (« raisonnement dans lequel deux prémisses contraires, dont l'une est fausse si l'autre est juste, conduisent toutes deux à une même solution »), mais dans son acceptation informelle et plutôt familière : « nécessité dans laquelle se trouve une personne de devoir choisir entre les deux termes contradictoires et également insatisfaisants d'une alternative. » (Pour ces deux définitions, voir *Trésor de la langue française*, t. 7 [Paris, 1979] 213, *s.v.* « dilemme ».)

Au deuxième chapitre de ce traité, il est question des modalités de la descente. Plotin envisage trois possibilités. L'âme séjournerait dans ce monde :

- « volontairement » (ἑκοῦσα) ;
- « ou bien soumise à une nécessité » (εἴτε ἀναγκασθεῖσα) ;
- « ou bien de quelque autre manière » (εἴτε τις ἄλλος τρόπος).[4]

Quelle réponse Plotin a-t-il donnée à la question qu'il s'est ici implicitement posée ? Le séjour de l'âme dans ce monde est-il, pour lui, « volontaire » ou « nécessaire », – ou bien existe-t-il une « autre manière », un troisième terme qui ne serait ni la volonté ni la nécessité ?[5]

La thèse de E.R. Dodds

Les exégètes ne sont pas unanimes sur la réponse que l'on doit ici prêter à Plotin. E.R. Dodds va jusqu'à supposer qu'au fil des années Plotin aurait changé d'avis sur ce point : subissant d'abord l'influence de la gnose, il l'aurait refusée par la suite.

Liberté

Dans les premiers traités, Plotin aurait partagé l'opinion « pessimiste » commune à Numénius et aux gnostiques : la descente de l'âme serait à la fois volontaire et pécheresse.

---

[4] *Enn.* IV 8 [6] 2.5-6.

[5] Dans le passage cité du traité *Contre les gnostiques* (II 9 [33] 8.40 et 41), Plotin parle d'une « contrainte » (*cf.* βιασθεῖσαι) ; dans la *Descente*, il s'agit, au contraire, d'une « nécessité » (*cf.* ἀναγκασθεῖσα, IV 8 [6] 2.5-6). É. Bréhier a estompé la différence entre ces deux termes, en traduisant, ici et là, par « contrainte » (*Plotin, Ennéades*, coll. Budé, t. II [Paris, 1924] 122 ; t. IV [Paris, 1927] 218), comme s'il lisait, dans la *Descente*, non point ἀναγκασθεῖσα, mais βιασθεῖσα. Il est vrai que, dans ce deuxième chapitre de la *Descente*, une certaine ambiguïté plane sur la valeur exacte de la « nécessité » dont il serait ici question, mais la solution que Plotin apportera à ce problème, dans le cinquième chapitre du même traité ainsi que dans le premier livre des *Apories*, reposera précisément sur la distinction entre la « nécessité », d'une part, et la « contrainte », d'autre part. (Plotin refusera la « nécessité » qui est une « contrainte », acceptera la « nécessité » qui provient de la nature même de l'âme. Voir pp. 15-18 *infra*.)—L'erreur de Bréhier réapparaît dans les traductions de Harder et de Armstrong ; ces deux auteurs traduisent βιασθεῖσαι (*Contre les gnostiques*) et ἀναγκασθεῖσα (*Sur la descente*) par un seul et même terme (Harder : « *Zwang* », « *gezwungen* » ; Armstrong : « *under compulsion* »), comme si, dans l'un et l'autre traité, la terminologie était la même. Voir R. Harder, *Plotins Schriften*, « *Neubearbeitung* », Band IIIa (Hamburg, 1964) 127 (*Contre les gnostiques*) ; Band Ia (Hamburg, 1956) 131 (*Sur la descente*) ; A.H. Armstrong, *Plotinus*, coll. Loeb, vol. II (Cambridge, Massachusetts, 1966) 255 (*Contre les gnostiques*) ; vol. IV (Cambridge, Massachusetts, 1984) 401 (*Sur la descente*).—Les traducteurs plus anciens sont ici plus fiables. Par exemple, Bouillet a distingué correctement entre « contraintes » (*Contre les gnostiques*) et « par nécessité » (*Sur la descente*). Voir M.-N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, t. I (Paris, 1857) 280 (*Contre les gnostiques*) ; t. II (Paris, 1859) 479 (*Sur la descente*). Gare aux optimistes qui croient que la traduction la plus récente est aussi la meilleure !

> *Nécessité*
> Par la suite, Plotin se serait éloigné de la gnose pour adopter finalement l'opinion contraire : la descente serait dès lors nécessaire, donc innocente.[6]

Cette interprétation des *Ennéades* a soulevé les applaudissements des historiens ; s'il faut en croire Peter Brown (auteur d'une biographie de saint Augustin que tout un chacun trouve « géniale »), elle ferait même « autorité ».[7] Mais l'autorité dont jouit cette théorie ne lui vient que de la notoriété de son auteur. La thèse de Dodds est en réalité doublement erronée : elle repose à la fois sur une erreur de chronologie et sur une erreur de logique.[8]

E.R. Dodds : l'autocritique du traité « Contre les gnostiques »

Prenons d'abord la chronologie ; commençons par la fin, c'est-à-dire par le traité qui, dans l'interprétation de Dodds, constituerait le point d'arrivée de la pensée plotinienne. Dans ce traité, qui s'intitule *Apories sur l'âme* (livre premier) et qui est le vingt-septième dans l'ordre chronologique, Plotin précise que la descente de l'âme n'est pas « volontaire », en ce sens qu'elle n'est pas « choisie ».[9]

Ce serait là, pour Dodds, la pensée « définitive » de l'auteur, le renversement en quelque sorte de son opinion antérieure. Dans les *Apories*, Plotin se serait affranchi de l'opinion « pessimiste » des adeptes de la gnose ; la descente de l'âme ne serait plus ici, comme elle l'était dans les premiers traités, volontaire (donc pécheresse), mais involontaire (donc innocente).

Dans cette évolution, le traité *Contre les gnostiques* marquerait, pour Dodds, un tournant décisif. En s'en prenant, dans ce traité, à ses adversaires, Plotin s'en prendrait en quelque sorte à lui-même ; c'est dire que, condamnant la théorie gnostique, il condamnerait aussi la théorie qu'il avait lui-même adoptée « en début de carrière ». Cette condamnation porterait ses fruits dans le traité des *Apories* : l'involontaire se substituerait ici au volontaire ; l'innocence, à la culpabilité. Plotin se serait ainsi montré, jusque dans ses derniers traités, « fidèle défenseur du rationalisme grec ».[10]

---

[6] E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an age of anxiety* (Cambridge, 1965) 24-26. Sur la théorie de Numénius, voir *Le volontaire et la nécessité*, pp. 403-404.

[7] P. Brown, *English historical review* 83 (1968) 543.

[8] Sur ces deux erreurs, voir *Le volontaire et la nécessité*, pp. 401-408.

[9] *Enn.* IV 3 [27] 13.17-18 (... οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι).

[10] Je résume ici *Pagan and Christian in an age of an anxiety*, pp. 24-26. En essayant de résumer les propos de l'auteur, j'espère ne pas les avoir trop déformés. E.R. Dodds ne parle pas expressément d'une « autocritique » de Plotin ; voilà pourtant bien ce qui est impliqué par son analyse.

L'erreur de chronologie dans la thèse de E.R. Dodds

Cette reconstitution est fort séduisante, mais elle pèche contre la chronologie. Consultons les tables de Porphyre : la déclaration dans les *Apories* n'est pas postérieure à la critique de la gnose, comme l'a pensé Dodds ; elle lui est antérieure. Le traité des *Apories* est en effet le 27e de l'ordre chronologique. Le traité *Contre les gnostiques* est le 33e. Dodds s'est trompé sur ce dernier chiffre ; il écrit, non point 33e, mais 23e.[11]

L'erreur constatée, comment ne pas conclure : *ruit tota thesis* ?

La chronologie de E.R. Dodds
Pour Dodds, l'absence de choix, dans les *Apories*, serait en quelque sorte l'aboutissement, et même le point d'achèvement des critiques adressées aux partisans de la gnose ; le traité des *Apories* serait, par conséquent, postérieur au traité *Contre les gnostiques.*

La chronologie de Porphyre
Mais, si l'on fait confiance à Porphyre, comme il se doit, c'est l'inverse qui est vrai : la critique de la gnose est postérieure aux *Apories.*[12]

La traduction française de l'ouvrage de E.R. Dodds

Dans la traduction française de l'ouvrage de Dodds, H.D. Saffrey a corrigé l'erreur de chronologie, en substituant discrètement « 33 » à « 23 » dans la référence au traité *Contre les gnostiques.*[13]

Ce faisant, – *horresco referens* – H.D. Saffrey glisse d'une erreur à un contresens. Si, en effet, nous rectifions l'erreur de chronologie sans changer le texte même de l'ouvrage, nous rendons contradictoire et incohérente la présentation de l'ensemble.

– Le lecteur qui suit le texte de l'ouvrage et qui néglige les références à l'ordre chronologique des traités retiendra que, pour Dodds, la critique de la gnose a provoqué une nouvelle

[11] Voir Porphyre, *Vita Plotini*, cap. 4-6 ; *cf.* E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an age of anxiety*, p. 25 n. 5.

[12] P. Brown (p. 8 n. 7 *supra*) n'est pas seul à ne pas avoir vérifié les références lors de sa lecture de *Pagan and Christian in an age of anxiety* ; d'autres auteurs aussi ont commenté l'interprétation proposée par Dodds, sans relever son erreur dans la chronologie des traités. Voir J.M. Rist, *Phoenix* 20 (1966) 350-351 ; H.J. Blumenthal, *Plotinus' psychology, his doctrines of the embodied soul* (The Hague, 1971) 4 n. 10. Voir aussi la deuxième note ci-après.

[13] E.R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, « traduit de l'anglais par H.D. Saffrey » (Paris, 1979) 39-40 (pour la correction, voir p. 40 n. 1).

doctrine (descente « nécessaire », donc innocente, de l'âme), qui sera entérinée postérieurement dans le traité des *Apories*.
– Le lecteur qui suit les références à l'ordre chronologique des traités comprendra tout autrement ce changement de doctrine : la critique de la gnose ne sera plus une cause de l'enseignement « déterministe » des *Apories* ; elle en sera la conséquence.

Cause ou conséquence, conséquence ou cause ? Par un excès de piété, le traducteur français n'a pas voulu trancher. Il rectifie, sans la signaler, la référence fautive dans le texte anglais de l'ouvrage de Dodds comme si, en écrivant « 23 » au lieu de « 33 », son auteur avait été victime d'un simple *lapsus calami*.

Mais Dodds a échafaudé toute la présentation de sa thèse à partir de ce prétendu *lapsus*. Il ne sert à rien, par conséquent, de rectifier l'erreur de chronologie, sans modifier du même coup la thèse fondée sur elle.[14]

La thèse de E.R. Dodds renaît-elle de ses cendres ?

On objectera peut-être que je fais d'un caillou une montagne : la correction de l'erreur de chronologie, dans la traduction française de l'ouvrage, ne laisserait-elle pas intact le noyau philosophique de cette exégèse ?

L'« évolution » proposée par Dodds aurait bel et bien existé, à cette seule nuance près que la critique de la gnose en eût été une conséquence, et non point la cause. Plotin serait passé d'une période « volontariste » (les premiers traités) à une période « déterministe » (les *Apories*), pour s'en prendre par la suite aux adeptes de la gnose (dans son traité *Contre les gnostiques*).

Reformulée ainsi, la thèse de Dodds renaîtrait de ses cendres.

[14] On doit pourtant féliciter le traducteur français d'avoir lu *Le volontaire et la nécessité* et d'avoir rectifié, dans sa traduction, l'erreur dans l'ouvrage de Dodds relevée dans cet article (pp. 402-403). D'autres auteurs laissent ici perplexe. Lisons, par exemple, M. Atkinson, *Plotinus : Ennead V, 1, On the three principal hypostases, a commentary with translation* (Oxford, 1983 ; « *reprinted with corrections* », 1985). Atkinson résume fidèlement (pp. 5-6) la thèse de Dodds, en plaçant à la suite de la critique de la gnose le traité des *Apories* ; à la même page de son commentaire (p. 6), Atkinson résume également *Le volontaire et la nécessité*. Cet auteur ne peut donc ignorer l'erreur dans l'ordre chronologique des traités, tel que Dodds l'avait présenté, car celle-ci est mise en évidence dans l'article qu'il résume (pp. 402-403) ; comment alors expliquer qu'il ne l'ait pas mentionnée ? Est-ce par charité ou par crainte, par négligence ou par pitié qu'il s'abstient de mettre en pleine lumière l'erreur matérielle qui déforme la thèse du Maître (substitution de « 23 » à « 33 » dans la numérotation chronologique du traité *Contre les gnostiques*) ?

L'erreur de logique dans la thèse de E.R. Dodds :
les deux concepts de « choix » et de « vouloir »

Mais tiendrait-elle encore ? Je ne le crois pas. L'interprétation de Dodds repose en effet non seulement sur une erreur (banale) de chronologie, mais aussi (chose plus grave) sur une erreur de logique : Dodds s'est trompé, non seulement sur la chronologie relative des traités, mais aussi sur leur contenu.

Dodds affirme en effet que, dans les premiers traités, « l'âme individuelle est descendue sous l'effet d'un acte volontaire de choix ».[15] Mais, dans les textes cités, on ne trouve pas ce terme « choisir » (αἱρεῖσθαι, προαιρεῖσθαι) ; Plotin ne parle que d'un « vouloir » (βούλεσθαι). C'est Dodds qui est passé, sans trop s'en rendre compte, de la notion de « vouloir » à celle de « choisir ».[16]

Ce passage d'une notion à l'autre ne s'impose pas. Pour Plotin, comme pour Aristote, le « vouloir » (βούλεσθαι), et même le « volontaire » (ἑκούσιον), n'impliquent pas nécessairement le « choix » (αἵρεσις, αἱρεῖσθαι, προαιρεῖσθαι). Si l'on en croit ces deux auteurs, on peut « vouloir », sans avoir « choisi », même si l'on ne peut « choisir » sans avoir « voulu ».[17]

En somme, pour Plotin comme pour Aristote, le « vouloir » est une catégorie qui recouvre à la fois le choix et son absence.[18]

---

[15] Je cite la traduction française de l'ouvrage de Dodds (voir p. 9 n. 13 *supra*). Nous lisons, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, p. 39 : « D'une manière générale, au début de sa carrière, il [*sc.* Plotin] tend à accepter l'hypothèse pessimiste, héritée de Numénius, que l'âme individuelle est descendue sous l'effet d'un acte volontaire de choix. »

[16] Dodds a cité *Enn.* IV 7 [2] 13.11 (βουληθεῖσα) ; V 1 [10] 1.5 (τὸ βουληθῆναι). En voyant dans ces expressions non seulement le « vouloir » mais le « choix », Dodds partage l'erreur des auteurs qu'il a cités (*Pagan and Christian in an age of anxiety*, p. 25 n. 1) ; voir la deuxième note ci-après.

[17] Par exemple, Aristote, *Eth. Nic.* III 4, 1111b4-1112a17; *Eth. Eud.* II 6, 1223a15 sqq. Quand Plotin définit le « volontaire », il ne fait aucune allusion au « choix » : serait « volontaire », « tout ce que l'on fait sans contrainte et en sachant ce que l'on fait » (*Enn.* VI 8 [39] 1.33-34). Voir sur ces textes *Le volontaire et la nécessité*, p. 407 n. 12.—Il est bien vrai que les passages des *Ennéades* cités par Dodds (voir la note précédente) introduisent d'autres termes que celui de « vouloir », par exemple, ὄρεξις (*Enn.* IV 7 [2] 13), ἡ τόλμα, τὸ αὐτεξούσιον (*Enn.* V 1 [10] 1.4 et 5) ; la présence de ces termes rend certes plus complexe, mais n'abolit pas, la distinction « vouloir »/« choisir ».—Les textes d'Aristote que nous venons de citer ont fait l'objet de plusieurs commentaires; on lira avec profit H.H. Joachim (éd. D.A. Rees), *The Nicomachean Ethics, a commentary* (Oxford, 1951) 100-101 ; R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire*, t. II (Louvain/Paris, 1959) 189-198 ; A. Kenny, *Aristotle's theory of the will* (London, 1979), voir notamment pp. 67 sqq.

[18] Dodds n'est pas seul à voir dans le « vouloir » (βούλεσθαι) ou dans le « volontaire » (ἑκούσιον) l'expression (ou l'implication) d'un « choix » ; il s'est laissé influencer sur ce point par les auteurs qu'il a cités (*Pagan and Christian in an*

La descente « volontaire »

Relisons sous ce jour les premiers traités ; la prétendue divergence entre ces textes et les *Apories* se dissipe tout de suite.

Dans les premiers traités, les âmes « veulent » descendre (*cf.* βούλεσθαι), mais Plotin ne dit pas que ce « vouloir » implique un « choix ».[19] Il n'est donc nullement exclu que la descente des âmes dans ce monde ne soit pas « volontaire », en ce sens qu'elle n'aurait pas été « choisie ». Or telle est bien la doctrine des *Apories* : les âmes, en descendant, ne manifestent pas « le volontaire, au sens où elles auraient choisi » (... οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι).[20]

N'en déplaise à E.R. Dodds, cette déclaration est parfaitement conforme à l'enseignement des premiers traités. Les âmes veulent descendre (doctrine des premiers traités), mais ce « vouloir » n'implique pas que la descente ait fait l'objet d'un « choix » (doctrine des *Apories*). La descente est donc « voulue » ; elle est même en ce sens « volontaire » ; mais elle n'est pas « volontaire » au sens où elle aurait été « choisie ».[21]

---

age of anxiety, p. 25 n. 1). Par exemple, W.R. Inge donne « par choix » (« *by choice* ») comme traduction (ou comme paraphrase) de l'expression ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ (IV 8 [6] 5.26) ; voir *The philosophy of Plotinus*, 3ᵉ éd., vol. I (London, 1929) 257. Le même présupposé apparaît, un peu plus discrètement, dans l'ouvrage de J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, 3ᵉ éd. (Paris, 1959) 76. Commentant le texte des *Apories* que nous avons déjà mentionné (IV 3 [27] 13.17-20; voir aussi pp. 13-15 *infra*), cet auteur écrit : la descente de l'âme « ne saurait être volontaire puisqu'il n'y a place en elle pour aucun choix ». Pour Guitton, l'absence de choix prouve l'absence de « volonté » (ou du « volontaire ») ; Dodds en a tiré la conclusion positive et inverse : la présence du « vouloir » implique la présence d'un choix. Les deux auteurs se trompent ...—Cette erreur (le « vouloir » suppose/implique le « choix ») est devenue presque banale. J.M. Rist, par exemple, commentant le même texte que Dodds (τὸ βουληθῆναι, *Enn.* V 1 [10] 1.5), écrit (manifestement sans y réfléchir) : « *The soul has the power of choice.* » (Voir *Harvard studies in classical philology* 69 [1965] 340.) Dans le texte cité, on ne trouve nulle part ce terme : « choisir ».

[19] Voir, par exemple, les deux passages déjà cités (p. 11 n. 16 *supra*).

[20] *Enn.* IV 3 [27] 13.17-18.

[21] La notion de choix n'est, bien sûr, pas absente de l'ensemble de la doctrine de Plotin sur l'activité cosmogonique de l'âme. Ainsi Plotin prend-il à son compte la doctrine de la *République* : les âmes « choisissent » les vies, donc les corps, qu'elles doivent assumer lors de leur descente dans ce monde. Voir Platon, *Resp.* X, 617B sqq. ; Plotin, *Enn.* III 4 [15] 5. Plotin fait allusion à cette doctrine en plus d'un endroit dans son traité des *Apories* : IV 3 [27] 8.10 (τὰς αἱρέσεις) ; cap. 12.23 (τὰς προαιρέσεις) ; cap. 13.3 (προαιρέσεως).—En exposant, dans un traité tardif (*Enn.* III 7 [45]), sa théorie d'une génération du temps par l'âme, Plotin fait expressément accompagner le « vouloir » d'un « choix » : l'âme qui engendre le temps « veut » se gouverner elle-même (cap. 11.15 : βουλομένης) ; elle « choisit » de rechercher plus que le présent (*ibid.*, lignes 16-17 : ἑλομένης). Voir sur ce texte Note complémentaire I, pp. 53-54 *infra*.—Des auteurs postérieurs font allusion à une théorie où la descente de l'âme ferait l'objet d'un « choix ». Selon Jamblique (propos rapportés par Stobée), les modes « volontaires » de la descente s'opposent

Contradiction : « vouloir » et « volontaire »

M'objectera-t-on que cette harmonie de textes et d'idées est fallacieuse, que j'aurais même esquivé jusqu'ici l'essentiel ? On conçoit, certes, que l'âme peut « vouloir » sans avoir « choisi », mais comment « vouloir » si l'on n'est d'aucune façon « volontaire » ?

Voilà pourtant la conjonction inadmissible de termes et de concepts qui s'impose à l'exégète, dès qu'il s'emploie à commenter l'enseignement des premiers traités à la lumière des *Apories*. Dans ce dernier traité, en effet, Plotin ne déclare pas seulement que la venue des âmes dans ce monde n'est pas volontaire « au sens où elle aurait été choisie » (*cf.* οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι) ; il dit aussi, de façon tout à fait générale et sans réserve, que les âmes « ne sont pas volontaires » (οὔτε ἑκοῦσαι).[22] Comment alors ne pas admettre une discordance, voire une contradiction : les âmes « veulent » descendre (dans les premiers traités), mais ne sont pas « volontaires » (dans les *Apories*) ?

Conclusion : E.R. Dodds voyait clair sur ce point ; Plotin aurait abandonné, dans les *Apories*, la doctrine « volontariste » des premiers traités ...

Constatons toutefois que cette contradiction ne se limite pas aux rapports qu'entretiennent les premiers traités et les *Apories* ; les propos de ce dernier traité sont frappés de la même contradiction. Plotin déclare en effet, dans le passage cité des *Apories* (IV 3 [27] 13.17-20), que les âmes ne manifestent pas le volontaire au sens où elles auraient « choisi » (... οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι), mais qu'elles manifestent bien le volontaire « tel qu'il s'exprimerait dans un élan naturel » (ἀλλ' [*sc.* τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον] ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν), par exemple, dans l'appétence pour le mariage. Comment alors croire que, au début de la même phrase, les âmes ne soient pas « volontaires » (οὔτε ἑκοῦσαι ...) ?

Revenons à l'ordre même des idées dans le texte : comment affirmer, dans une seule et même phrase, d'une part que les âmes ne sont pas volontaires (οὔτε ἑκοῦσαι ...), d'autre part qu'elles manifestent le volontaire « tel qu'il s'exprimerait dans un élan selon la nature » ?

---

aux modes « involontaires » ; le « choix » et l'« obéissance » (modes « volontaires » de la descente) s'opposent ainsi à la contrainte (ἑλομένης αὐτῆς τῆς ψυχῆς ... πειθαρχούσης ... βιαζομένης). Voir Stobée, *Eclogae* I 49.39 *sub finem* (I 379.7-10 éd. Wachsmuth) ; sur ce texte, cf. *Le volontaire et la nécessité*, pp. 414 sqq.

[22] *Enn.* IV 3 [27] 13.17-18.

Correction

La conclusion n'est-elle pas inéluctable ? Le texte est ici fautif; on doit oser le corriger. Lisons, avec Theiler, non point ἑκοῦσαι (cap. 13.17), mais ἄκουσαι.[23]

L'enchaînement des idées devient alors parfaitement cohérent (*Enn.* IV 3 [27] 13.17-20) :

– en venant en ce monde, les âmes ne sont *ni involontaires* ni envoyées (οὔτε ἄκουσαι οὔτε πεμφθεῖσαι) ;
– elles ne manifestent pas non plus le « volontaire » au sens où elles auraient choisi (οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι) ;
– mais elles sont bien volontaires au sens où, descendant, elles suivent un élan naturel, tel qu'il s'exprimerait dans le mariage (ἀλλ' ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν ...).

Interprétées de la sorte, les deux parties de la phrase ne sont plus contradictoires : les âmes ne viennent ni contre leur gré (οὔτε ἄκουσαι) ni parce qu'elles ont été envoyées ; elles sont volontaires, non certes parce qu'elles ont choisi, mais parce qu'elles suivent un élan naturel.[24]

---

[23] Voir W. Theiler, in R. Harder, *Plotins Schriften*, « *Neubearbeitung* », Band IIa (Hamburg, 1962) 200.

[24] Je traduis ici τὸ ἑκούσιον (*Enn.* IV 3 [27] 13.17-18) par le « volontaire », en donnant à ce terme le sens reconnu par Littré (*s.v.*, nº 3 : « Qui agit par sa propre volonté sans y être contraint, en parlant des personnes ») ; cet emploi, je le sais, risque de déconcerter de nos jours, mais il permet de suivre au plus près la construction du grec. J'utilise aussi, par simple effet de ricochet, « involontaires » pour ἄκουσαι (cap. 13.17).—On objectera : la notion de « volontaire », telle que la tradition « psychologique » l'a constituée, paraît toujours impliquer le « choix » ; ne devrait-on pas alors traduire par « spontané » ou par « spontanéité » ? Ce terme (« spontané ») risque pourtant d'être compris aujourd'hui comme synonyme, non point de « volontaire », mais d'« involontaire ». (« Qui se fait sans que la volonté intervienne. V[oir] ... *Involontaire* » est le 3ᵉ sens de ce terme reconnu dans le *Grand Robert.*) Je préfère, par conséquent, m'en tenir à la traduction de ἑκούσιον et de ἄκουσαι par « volontaire » et par « involontaires », laissant au lecteur le soin de ne pas entendre ici, dans le « volontaire », l'implication ou l'expression d'un « choix ».—P. Henry et H.-R. Schwyzer n'ont pas retenu la correction de Theiler (*cf.* la note précédente) ; voir *Plotini opera*, t. III (Paris/Bruxelles/Leiden, 1973), *Addenda ad textum*, p. 386. Mais la note qu'ont mise à cet endroit les éditeurs (la correction de Theiler « *idem significaret ac πεμφθεῖσαι* ») laisse deviner qu'ils n'ont pas saisi la nuance du raisonnement développé dans ces quelques pages du traité. La correction « ni involontaires » (οὔτε ἄκουσαι) ne redouble pas inutilement le fait de « ne pas être envoyées » ; ce dernier terme (« envoyées ») est ici, à peu de choses près, synonyme de « contraintes » (*cf.* 13.5-6 : τοῦ τότε πέμποντος ... οὐ δεῖ, l'âme n'a pas besoin de celui qui « à un moment donné l'envoie », donc l'âme n'est pas « contrainte »), si bien que les deux termes « involontaires » et « envoyées » présentent respectivement l'aspect *subjectif* (« ni involontaires ») et l'aspect *objectif* (« ni envoyées », donc non « contraintes ») de l'action qui s'oppose ici au « volontaire » (cap. 13.17-18), ce « volontaire » étant lui-même présenté sous deux

Les âmes ne sont pas contraintes, et n'ont pas choisi

En bref, dans les deux parties de la phrase (IV 3 [27] 13.17-20), deux concepts s'opposent et se conjuguent : absence de contrainte, absence de choix.

Absence de contrainte
Les âmes venant en ce monde ne sont pas « envoyées », au sens où elles seraient soumises à une contrainte ; leur venue n'est pas en ce sens « involontaire » (*cf.* οὔτε ἄκουσαι).

Absence de choix
Et pourtant, elles ne manifestent pas non plus le « volontaire » dans le sens de « choisir », mais plutôt dans le sens d'un « élan naturel », tel qu'il s'exprimerait (selon Plotin) dans l'appétence pour le mariage.[25]

La doctrine des « Ennéades »

Cet agencement de concepts permet de restituer sa cohérence à l'enseignement des premiers traités par rapport aux *Apories*.

Dans les pages de Dodds, deux concepts s'opposent et s'excluent : le « volontaire » et la nécessité. Dans la pensée de Plotin, ces deux concepts s'opposent, mais ne s'excluent pas. Ainsi s'expli-

---

aspects (lignes 17-20), l'un *négatif* (absence de choix), l'autre *positif* (les âmes suivent un « élan selon la nature »). Sur cet aspect du raisonnement, et sur les deux sens possibles d'« envoyer » (les âmes ne sont pas ici « envoyées » ; mais, à d'autres endroits, c'est bien Dieu ou l'Intellect qui les « envoie »), voir *Le volontaire et la nécessité*, pp. 408 sqq. Sur le texte adopté par les mêmes éditeurs dans l'*editio minor*, voir la note suivante.

[25] Pour pallier le contresens dans le texte tel qu'il est rapporté par les manuscrits (*Enn.* IV 3 [27] 13.17-18 : « ni volontaires ... ni volontaires au sens où elles auraient choisi »), P. Henry et H.-R. Schwyzer, dans l'*editio minor* des *Ennéades*, ont remplacé le troisième οὔτε par un οὔ γε, expression qu'ils font précéder d'un point en haut. (Voir *Plotini opera*, t. II [Oxonii, 1977] *ad loc.*) Plotin ferait alors machine arrière. Dans un premier temps, il affirmerait que les âmes « ne viennent pas volontairement » (ligne 17 : οὔτε ἑκοῦσαι). Dans un deuxième temps, il devrait presque se rétracter : « à tout le moins les âmes ne manifestent pas le volontaire » (lignes 17-18 : οὔ γε τὸ ἑκούσιον ...) au sens où elles auraient choisi. Cette rupture dans le raisonnement ne me semble pas plausible.—L'amendement retenu dans l'*editio minor* (οὔ γε remplace οὔτε) remonte à R. Volkmann, *Plotini Enneades*, vol. II (Lipsiae, 1884) *ad loc.* ; les mêmes éditeurs l'avaient refusé dans l'*editio maior*, *Plotini opera*, t. II (Paris/Bruxelles, 1959) *ad loc.* A.H. Armstrong, *Plotinus*, coll. Loeb, vol. IV (Cambridge, Massachusetts, 1984), imprime le texte de l'*editio minor* (p. 78 : du silence de l'apparat on conclurait, à tort, que c'est la leçon des manuscrits), mais traduit la leçon de l'*editio maior*, p. 79 : « *The souls go neither willingly [...] nor is the voluntary element in their going like deliberate choice.* » (« *Nor* » traduit, non pas οὔ γε mais οὔτε.) D'autres auteurs reconnaissent maintenant la nécessité d'une correction de ce texte : voir J.M. Rist, « Metaphysics and psychology in Plotinus' treatment of the soul », in *Graceful reason, Essays in ancient and medieval philosophy presented to Joseph Owens ...* (Toronto, 1983) 135-151 ; voir p. 137 n. 1 et p. 145.

querait comment, pour Plotin, la descente de l'âme est à la fois volontaire et nécessaire. Elle est bien volontaire, sans être choisie. Elle est nécessaire, sans être soumise à une contrainte.

Cette conjugaison de mots et de concepts se fonde sur la notion de « nature ». La « nécessité » dont il est ici question relève de la nature même de l'âme. L'âme suit spontanément, donc volontairement, cette nécessité ; mais elle ne l'a pas choisie, – on ne choisit pas en effet sa nature.[26]

La critique de la gnose

On comprend dès lors toute l'astuce – la perfidie, si l'on veut – du dilemme posé aux gnostiques dans le texte cité au début de mon exposé.[27] Dans ces quelques lignes (II 9 [33] 8.39-43), Plotin parle de contrainte (βιασθεῖσαι), et non pas de nécessité ; de plus, le « volontaire » (ἑκοῦσαι, ἑκόντες) implique ici le choix. La question posée aux gnostiques est donc celle-ci : les âmes sont-elles venues dans ce monde par contrainte ou par choix ?[28]

---

[26] Je résume ici à la fois la conclusion du traité *Sur la descente* (*Enn.* IV 8 [6], voir notamment cap. 5) et l'enseignement des *Apories* (*Enn.* IV 3 [27], notamment cap. 13 ; voir aussi cap. 24). Dans ce chapitre de la *Descente*, Plotin multiplie les paradoxes : la descente serait à la fois « volontaire » et « involontaire », « la nécessité enveloppe la volonté », etc. (voir *Le volontaire et la nécessité*, pp. 417-420) ; rien pourtant, dans ce chapitre, ne me semble contredire l'enseignement des *Apories*, à condition que l'on ne voie pas dans le mouvement « volontaire » de l'âme (par ex., ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ, *Descente*, cap. 5.26) le fruit d'un « acte volontaire de choix » (expression qu'emploie dans ce contexte E.R. Dodds ; voir p. 11 n. 15 et n. 18 *supra*). Loin de se contredire, les deux traités se répètent : la conjonction paradoxale du « volontaire » et de l'« involontaire » formulée au sixième traité (*Descente*, cap. 5.7 sqq.) est reprise *expressis verbis* au vingt-septième traité (*Apories*, livre premier, cap. 24.15-16).—Il est vrai que, dans les lignes suivant ce paradoxe dans la *Descente*, Plotin va jusqu'à parler de la descente de l'âme comme d'une « erreur » (ἁμαρτία, cap. 5.16), renvoyant ainsi à la description qu'il avait donnée dans le chapitre précédent du même traité (cap. 4.10 sqq.) : l'âme qui s'éloigne du monde intelligible « s'isole », « s'affaiblit », « se donne à une activité multiple », etc. Mais ni cet éloignement (cap. 4.10 sqq.) ni cette « erreur » (cap. 5.16) ne sont présentés comme le fruit d'un « acte volontaire de choix », et Plotin n'a pas prononcé à cet égard les mots de « mal » ou de « péché » (κακόν, κακία). Ces mots n'interviennent que dans la description de la vie incarnée de l'âme (cap. 5.18 et 22-24).—Conclusion : j'admettrais volontiers que Plotin adopte dans la *Descente* une perspective sensiblement différente de celle qu'il adoptera dans les *Apories* (dans la *Descente*, Plotin s'emploie à concilier les affirmations diverses du *Phédon* et du *Timée* ; dans les *Apories*, il essaie de présenter le caractère à la fois naturel et inévitable de l'incarnation de l'âme) ; rien pourtant ne permet d'entrevoir ici un développement de la doctrine, tel que l'a proposé E.R. Dodds (« péché » et « choix » dans la *Descente* ; absence de péché et absence de choix dans les *Apories*).

[27] Voir p. 5 *supra*.

[28] La connotation de « choix » me semble indiquée par le contexte. (*Cf.* cap. 8.43 : διδόντος καὶ ἀπαλλάττεσθαι ... Si l'on peut refuser de rester dans ce monde et que l'on y reste tout de même, la vie terrestre devient le fruit, sinon d'un « choix »

Les deux termes de cette alternative s'avèrent irrecevables, tant pour les gnostiques que pour Plotin lui-même. Plotin refuserait en effet les deux « cornes » de ce dilemme (pour retenir l'image des scolastiques) : les âmes ne viennent pas parce qu'elles sont contraintes, et elles ne viennent pas non plus parce qu'elles ont choisi.

Plotin se soustrait ainsi au dilemme qu'il a lui-même posé, en gardant *in petto* ce troisième terme qui ferait éclater le dilemme : le « volontaire » s'oppose en même temps à la contrainte et au choix ; il s'identifie même à la « nécessité », – nécessité qui n'est pas une contrainte, parce qu'elle provient de la nature même de l'âme.[29]

Une troisième issue

Cet agencement de concepts met en relief la formule employée dans la *Descente* : « ... ou bien de quelque autre manière » (... εἴτε τις ἄλλος τρόπος).[30]

Ce n'est point là (comme on a pu l'imaginer, lors d'une première lecture de ce traité) une simple incise, un scrupule ephémère qui ne tirera pas à conséquence dans la suite du raisonnement, mais une troisième issue.

L'âme séjourne dans ce monde, non point volontairement (au sens où elle aurait « choisi »), ni par nécessité (au sens où elle aurait été soumise à une contrainte), mais d'une « autre manière » qui réunit à la fois volonté et nécessité.[31]

---

positif, à tout le moins d'une absence de refus.) Voir aussi cap. 5.14-16 (ἑλομένης, deux fois).—Plotin revient au même reproche dans le dernier chapitre du traité (cap. 18.5-6) : l'adepte de la gnose critique la construction et l'architecte de la belle maison qu'il habite (à savoir le cosmos) ; il accepte pourtant d'y rester.

[29] D'où l'importance d'une traduction exacte de ces deux termes : ἀναγκασθεῖσα, « soumise à une nécessité » (*Enn.* IV 8 [6] 2.5-6) ; βιασθεῖσαι, « soumises à une contrainte » (*Enn.* II 9 [33] 8.40 et 41). Voir p. 7 n. 5 *supra*.

[30] *Enn.* IV 8 [6] 2.5-6 ; voir p. 7 *supra*.

[31] On pourrait adopter ici (*Enn.* IV 8 [6] 2.5-6) une interprétation différente, dont le sens philosophique reviendrait (presque) au même. Plotin n'a pas refusé le volontaire (à condition qu'il n'exclue pas la nécessité) et il n'a pas refusé la nécessité (à condition qu'elle n'exclue pas le volontaire) ; il ne se voit donc pas obligé de supposer que l'âme soit descendue « de quelque autre manière » (τις ἄλλος τρόπος), car il a déjà *accepté* (sous une certaine forme) le volontaire et (sous une certaine forme) la nécessité.—Je préfère personnellement retenir l'interprétation déjà donnée : Plotin accepte que la descente se fasse « d'une autre manière », parce qu'il a *refusé* les deux options présentées dans la première partie de la phrase ; l'âme est descendue d'une « autre manière », c'est-à-dire conformément à une « nécessité » qui n'est pas synonyme de contrainte et qui n'exclut point, par conséquent, le volontaire.—Mais j'accorderais que la distinction entre ces deux interprétations ne comporte (presque) aucune différence dès que l'on saisit les deux sens possibles de « nécessité » (nécessité « voulue »/nécessité-contrainte) et les deux sens possibles de « volontaire » (le volontaire serait compatible avec la

nécessité, excluant par conséquent le choix ; il serait compatible avec le choix, excluant par conséquent la nécessité).—La question de l'entrée de l'âme dans le corps (plus exactement dans l'embryon) refait surface dans un traité intitulé Περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα et dédicacé à un certain Gauros (voir *Ad Gaurum* XI ; pp. 48.9-50.2 éd. Kalbfleisch). L'auteur de ce texte refuse non seulement le « choix », mais aussi le « vouloir » (§ 2 ; p. 49.2-3 : οὐδὲν οὔτε βουλήσεως ... οὔτε προαιρέσεως πρὸς τὴν παρουσίαν [*sc.* τῆς ψυχῆς] συμβαλλομένης) ; il refuse également la « nécessité » (§ 2 ; p. 48.17-18 : οὔτ' οὖν ἀναγκαζομένη ἡ αὐτοκίνητος ψυχὴ εἴσεισιν εἰς τὰ σώματα ...), bien que ce soit par « une nécessité de la nature » que l'âme se retire du corps au moment de la mort (§ 3 ; p. 49.7-8 : ἄπεισι [*sc.* ἡ ψυχή] φύσεως ἀνάγκῃ). Les seuls concepts positifs retenus par cet auteur pour expliquer l'entrée de l'âme dans le corps sont la sympathie, l'harmonie, l'affinité, etc. (voir l'ensemble du chapitre).—Dans l'unique manuscrit conservé de ce texte (*Parisinus graecus*, *suppl.* 635), le nom de l'auteur est Galien. K. Kalbfleisch prouve que cette attribution est fautive ; selon toute probabilité, c'est Porphyre l'auteur du traité. Voir K. Kalbfleisch, « Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα aus der Pariser Handschrift zum ersten Male herausgegeben », *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, philosophische und historische Abhandlungen* (Berlin, 1895).

CHAPITRE III

LA GÉNÉRATION DE LA MATIÈRE

Les deux hypothèses

Que fait l'âme, lors de sa descente ?[1] C'est la question que Plotin pose à ses adversaires dans le chapitre 12 de son traité *Contre les gnostiques* (lignes 38-44) :

> Qui plus est, le même raisonnement fera remonter ce monde aux êtres premiers ; et s'il en est ainsi, non seulement ce monde, mais la matière aussi, d'où proviendrait le monde.
>
> Car l'âme qui s'est inclinée a vu et illuminé, disent-ils (φασίν), l'obscurité qui existait déjà. D'où est venue, alors, cette obscurité ?
>
> S'ils vont dire (φήσουσι) que c'est l'âme qui l'a produite en s'inclinant, il s'ensuivra de toute évidence qu'il n'y avait pas eu ce vers quoi l'âme aurait pu s'incliner. Ce ne fut donc pas l'obscurité elle-même qui était cause de l'inclination ; ce fut, au contraire, la nature même de l'âme.
>
> Mais cela revient à dire que c'est à des nécessités antérieures que l'on fera remonter la cause de l'inclination, si bien que la responsabilité retombera sur les êtres premiers.[2]

---

[1] Je passe ici, non seulement à une question nouvelle, mais à une catégorie différente dans la conception que se fait Plotin de l'« âme » ou des « âmes ». 1º Les passages examinés dans la section précédente de mon exposé ont tous pour objet des âmes individuelles : les âmes sont « contraintes » (ou non) par l'âme de l'univers (*Enn.* II 9 [33] 8.39-43 ; voir p. 5 *supra*) ; ce sont des âmes individuelles qui viennent dans les corps « ni involontaires ... ni manifestant le volontaire au sens où elles auraient choisi » (IV 3 [27] 13.17-20 ; voir pp. 12-15 *supra*) ; en *Enn.* IV 8 [6] 2.5-6 (voir pp. 6-7 *supra*), la question sur les rapports de l'âme et du corps se pose plutôt « de façon générale » (ὅλως, cap. 2, ligne 3), mais la réponse (cap. 5 ; *cf.* p. 16 n. 26 *supra*) s'applique surtout à des âmes qui habitent tel ou tel corps particulier (voir surtout lignes 19-20) ; enfin, dans les deux passages cités par Dodds (*cf.* p. 11 n. 16 et n. 18 *supra*), il s'agit essentiellement des âmes qui se séparent de l'âme universelle (... πάσης τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς, IV 7 [2] 13) ou du monde intelligible (V 1 [10] 1). 2º En revanche, dans les passages qui seront examinés dans cette section, il ne s'agit plus d'une multiplicité d'« âmes », mais d'une âme « partielle », qui est aussi l'« image » d'une âme supérieure. Je reviendrai à cette distinction dans le dernier chapitre de mon analyse (voir pp. 45-46 *infra*) ; voir aussi Note complémentaire I, pp. 55-56 *infra*.

[2] Le texte cité (*Contre les gnostiques*, cap. 12.38-44) est la seconde partie d'un raisonnement destiné à prouver que ce monde est soumis à l'influence d'une « puissance provenant des êtres les meilleurs » (lignes 29-30) ; la première partie du même raisonnement (lignes 30-38) est traduite et commentée dans les pre-

Dans ce passage se pose le problème d'une origine de l'« obscurité » ou de la matière. (Je considère ici ces deux termes comme synonymes.) Plotin envisage deux hypothèses, dont l'une se substituerait à l'autre au cours de son raisonnement :

Première hypothèse
L'âme s'incline pour illuminer une matière « qui existait déjà » (ἤδη ὄν, lignes 39-40).

Seconde hypothèse
C'est l'âme, en s'inclinant, qui produit la matière (*cf.* ποιῆσαι, ligne 41).

Qu'est-ce qui explique le passage de la première hypothèse à la seconde ? Pourquoi substituer, à l'hypothèse d'une matière préexistante, l'hypothèse d'une production de la matière par l'âme ?

Ce que « disent » les gnostiques, ce que « diront » les gnostiques

Constatons que la présentation « doxographique » de ces deux hypothèses n'est pas la même. La première se distingue par un φασίν, la seconde, par un φήσουσι. Les gnostiques « disent » que la matière existait déjà (φασίν, ligne 40). Ils « diront » que c'est l'âme qui l'a produite (φήσουσι, ligne 41).

La conséquence (me semble-t-il) en est claire : les gnostiques croient spontanément à la théorie d'une matière préexistante (voilà ce qu'ils « disent ») ; c'est Plotin qui les contraint d'abandonner cette théorie, pour leur en imposer une autre : celle d'une génération de la matière (voilà ce qu'ils « diront »).[3]

La question déjà posée se reformulera donc ainsi : qu'est-ce qui explique, dans ce texte, le passage d'un certain présent à un certain futur, le passage de ce que « disent » les gnostiques à ce qu'ils « diront » ?

En termes de doctrine : si les gnostiques croient spontanément à la théorie d'une matière préexistante, pourquoi chercher à leur

---

mières pages de mon dernier chapitre (pp. 42-46 *infra*). Dans cette seconde partie du raisonnement (lignes 38-44), Heigl substitue τὸ κακόν (« le mal ») à τὸν κόσμον (ligne 38 : « le monde ») ; cet amendement, retenu par Bréhier et par Harder, ne me semble pas fondé. Pour l'éviter, j'ai pourtant jugé nécessaire de modifier, aux lignes 38 et 39, la ponctuation traditionnelle de ce texte. Pour toutes ces questions, ainsi que pour d'autres détails de la traduction/paraphrase ici proposée au lecteur, voir pp. 82-86 *infra*.

[3] Le même emploi d'un futur (le passage de ce que « disent » les gnostiques à ce qu'ils « diront ») se voit-il dans un passage antérieur du même traité ? Voir *Enn.* II 9 [33] 3.14-21 ; *cf.* pp. 36-37 *infra*.

imposer une théorie nouvelle et différente, celle précisément d'une génération de la matière ?[4]

Paradoxe ou candeur ?

Le lecteur candide répondra aisément à ces questions : si Plotin impose aux gnostiques une génération de la matière, c'est parce qu'il s'est lui-même rangé à cette opinion.

Prenons les choses à rebours, la conclusion n'en est pas moins évidente : si Plotin n'admettait pas cette doctrine, pourquoi chercherait-il à l'imposer à ses adversaires ?

C'est pourtant à la conclusion contraire que doivent aboutir plusieurs exégètes des *Ennéades* s'ils sont cohérents avec eux-mêmes. Par exemple, s'il faut en croire H.-R. Schwyzer (éditeur, avec Paul Henry, de l'édition que l'on connaît), Plotin refusait la doctrine d'une génération de la matière.[5] D'où ce paradoxe : dans le texte cité, Plotin aurait imposé aux gnostiques une doctrine à laquelle lui-même ne croyait pas.

Que devons-nous préférer ici, le paradoxe ou la candeur ? Quelle est en effet, sur ce point, la position personnelle de Plotin ? – une génération de la matière fait-elle ou non partie de l'enseignement des *Ennéades* ?[6]

---

[4] Sur la question d'une génération de la matière, voir *Plotinus on evil*, pp. 127-128 et p. 136 ; *Plotinus and the Gnostics*, p. 113 et p. 121 (= n. 19).—Que l'on se souvienne ici des propos tenus dans mon Avertissement (voir pp. 1-2 *supra*) : dans cet exposé, je me suis strictement limité à une étude de la gnose telle que nous l'a présentée Plotin. Dans le passage cité (*Enn.* II 9 [33] 12.38-44, comme aussi peut-être dans un chapitre antérieur du même traité, cap. 3.14-21 ; voir pp. 36-41 *infra*), les adversaires de Plotin ne croient pas dans un premier temps à une génération de la matière ; ils ne semblent en effet se rallier à cette idée que sous l'influence des questions posées par Plotin. Et pourtant, dans les longs chapitres consacrés par Hippolyte à une théorie de la gnose dans sa *Réfutation de toutes les hérésies* (*Ref.* VI 29-36 ; pp. 155.15-166.14 éd. Wendland), nous apprenons que la Sagesse est « démiurge de la matière » (δημιουργός ... τῆς ὕλης, *Ref.* VI 32.9 ; p. 164.14-16 éd. Wendland). A cette époque (quelque trente ou quarante ans avant la rédaction du traité *Contre les gnostiques*) la théorie d'une génération de la matière, si l'on en croit Hippolyte, n'était donc pas étrangère à tout disciple de la gnose. Je laisse pourtant à d'autres le soin d'approfondir les rapports (à supposer qu'il y en ait eu) entre la gnose dont nous parle Hippolyte et la théorie qui fait l'objet de la critique de Plotin.

[5] H.-R. Schwyzer, « Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie », dans un ouvrage collectif *Zetesis, album amicorum [...] aangeboden aan Prof. Dr E. de Strycker* (Antwerpen/Utrecht, 1973) 266-280. (Je citerai désormais cet article sous la forme *Zetesis*.) Sur la question d'une génération de la matière, voir surtout pp. 275-278. Voir aussi la note suivante.

[6] Pourrait-on objecter que, dans le passage cité (*Enn.* II 9 [33] 12.38-44), Plotin refuse la conclusion du raisonnement (la responsabilité de l'« inclination » de l'âme retomberait sur les « êtres premiers ») ; il refuse aussi, par voie de consé-

Traités 2, 10 et 11 : la question est posée

Relisons les premiers traités. Trois textes surtout sont pertinents ; je les résume ici, en suivant l'ordre chronologique des traités, tel qu'il est rapporté par Porphyre.[7]

Dans le traité *Sur l'immortalité* (deuxième selon l'ordre chronologique), l'âme fait de la matière un corps en lui inspirant une forme (donc en l'« in-formant »). Il s'ensuit que, sans l'âme, il n'y aurait pas de corps ; « peut-être même », sans l'âme, « n'y aurait-il pas de matière du tout ».[8]

---

quence, la prémisse qui la fonde (l'âme aurait produit la matière) ?—Mais comment alors expliquer le passage antérieur du même traité (cap. 3.14-21 ; *cf.* p. 20 n. 3 *supra*), où Plotin impose à ses adversaires non seulement la théorie d'une production nécessaire de la matière, mais encore la nécessité de son « illumination » éternelle ? Dans ce passage antérieur du traité, Plotin approuve la conclusion du raisonnement (« illumination » nécessaire de la matière) ; comment donc ne pas accorder qu'il approuve également la prémisse qui la fonde (production nécessaire de la matière) ? Sur la différence qui sépare ces deux raisonnements (cap. 3.14-21 ; cap. 12.38-44), voir la note mise à la fin de ce chapitre (p. 27 n. 24) ainsi que pp. 34-35 et pp. 40-41 *infra*.—J'ai cité (voir la note précédente) un article de Schwyzer paru en 1973 ; la position adoptée est-elle la même dans une communication intitulée « Plotinisches und Unplotinisches in den Ἀφορμαί des Porphyrios » ? Cette communication fut présentée à un colloque *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, tenu à Rome en 1970 ; les Actes en sont imprimés dans *Accademia nazionale dei Lincei : Problemi attuali di scienza e di cultura*, anno 371, quaderno nº 198 (Roma, 1974). (Pour la comunication de Schwyzer, voir pp. 221-252.) En commentant ici Porphyre, *Sentence* 26, Schwyzer semble ne pas tout à fait exclure la possibilité d'une génération de la matière dans les *Ennéades* ; il écrit simplement que Plotin « ne se serait *guère* prononcé » en faveur de cette thèse (p. 249 : « *Den Gedanken freilich, dass wir die Materie erzeugen, wenn wir uns vom Seienden trennen, hätte Plotin* kaum *geäussert* ... ») ; « *tout au plus* pourrait-on comparer *Enn.* III 9 [13] 3.10-11 » (*ibid.* : « Höchstens *lässt sich III 9, 3, 10-11 vergleichen* » ; dans les deux citations, je mets en caractères romains les deux adverbes ; pour le texte cité, voir p. 24 *infra*). En s'exprimant de la sorte dans sa publication de 1974, l'auteur veut-il assouplir la position déjà adoptée en 1973 ? Ou bien (si le texte imprimé en 1974 correspond fidèlement à la communication orale présentée en 1970) est-ce plutôt l'inverse : l'auteur a-t-il balayé de son esprit, en 1973, les incertitudes qu'il nourrissait encore en 1970 ? Ou bien (troisième hypothèse) ce jeu subtil d'adverbes (« *kaum* », « *höchstens* ») est-il un simple effet de style, que l'auteur impose à son lecteur sans même y réfléchir ? Autant de questions auxquelles je ne saurais répondre ; pour ne pas alourdir mon exposé, je me suis ici limité (à une seule exception près, voir pp. 64-65 *infra*) à l'examen de l'opinion émise (sans scrupules ni réserves) en 1973 (*Zetesis*, voir la note précédente) : nulle part dans les *Ennéades* Plotin n'aurait parlé d'une génération de la matière par l'âme. (N.B. J'admettrais volontiers que la théorie de Porphyre n'est pas identique à celle de Plotin ; pour ce dernier, ce ne sont point en effet des âmes humaines [cf. « *wir* »] qui engendrent « le non-être » [voir *Sentence* 26]. Mais je ne pense pas que les réserves exprimées par Schwyzer [cf. « *kaum* », « *höchstens* »] aient pour fonction d'attirer l'attention sur ce point.)

[7] Les trois textes, résumés ci-après, sont les suivants : *Sur l'immortalité de l'âme* (*Enn.* IV 7 [2]), cap. 2-3 ; *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes* (*Enn.* V 1 [10]), cap. 7 ; *Sur la génération et l'ordre des choses qui sont après le Premier* (*Enn.* V 2 [11]), cap. 1-2 (= l'ensemble du traité).

[8] *Enn.* IV 7 [2] 2-3. « Peut-être même n'y aurait-il pas de matière du tout », *sc.*

Dans le traité *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes* (dixième dans l'ordre chronologique), Plotin parle d'une génération de l'âme par l'Intellect, pour laisser entendre par la suite que l'âme, elle aussi, est génératrice, « en engendrant des choses dont il est nécessaire qu'elles soient inférieures à l'âme ».[9]

Ces produits de l'âme ne sont pas des « êtres », comme dans la traduction de Bréhier ; des « êtres » (au sens strict de ce terme) seraient supérieurs aux produits de l'ame.[10] Ce ne sont pas non plus (ou pas seulement) des corps ; les corps (relisons *Sur l'immortalité*) sont le fruit d'un acte d'« in-formation », et non d'un acte d'engendrement.[11] Mais, si les produits de l'âme ne sont ni des êtres ni des corps, que sont-ils ? Plotin n'en dit pas plus. Il clôt la discussion (à peine entamée), en ajoutant simplement : « Il faudra en parler plus tard. »[12]

La discussion reprend au traité suivant (donc le onzième), *Sur la génération et l'ordre des choses qui sont après le Premier.* L'âme engendre ici une « image » d'elle-même ; c'est la « sensation » et la « nature qui se trouve dans les plantes ».[13] La question se pose expressément : « Cette âme n'engendre-t-elle rien ? – ou bien engendre-t-elle ce dans quoi elle est ? »[14]

---

sans l'âme, cap. 3.24-25 : τάχα δ' ἂν οὐδ' ἂν ἡ ὕλη τὸ παράπαν εἴη. Plotin introduit deux fois la particule modale, ἄν ... ἄν, ici comme dans un contexte pareil en *Ennéade* IV 8 [6] 6.3-4 ; pour ce phénomène, voir R. Kühner, B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 3ᵉ éd., Teil II, Band 1 (Hannover und Leipzig, 1898) 246-248 (= § 398.7-8).—L'âme fait de la matière un corps par l'intermédiaire d'un *logos*, cap. 2.22-25 ; *cf.* 3.14-24. Sur la « corporalité » comme forme, voir *Enn.* II 7 [37] 3 ; *cf.* II 4 [12] 2.10-12 et cap. 8 sqq. ; III 6 [26] 7.3-5 ; *et alibi.*

[9] *Enn.* V 1 [10] 7 (citation, 7.47-48).

[10] É. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, coll. Budé, t. V (Paris, 1931) 25 (l'âme « engendre des êtres qui lui sont nécessairement inférieurs »).

[11] *Enn.* IV 7 [2] 2-3 (cité p. 22 n. 8 *supra*) ; sur la distinction « in-formation »/engendrement, voir pourtant la note suivante.

[12] *Enn.* V 1 [10] 7.48. Il se peut que j'exagère en opposant ici un acte d'« information » à un acte d'engendrement. Voir, par exemple, *Enn.* IV 3 [27] 9.20-29 (*Apories sur l'âme*, livre premier), où l'âme, voulant se manifester, « engendrera pour elle-même un lieu, donc aussi un corps » (γεννήσει ... σῶμα, lignes 22-23). On m'objectera : pourquoi interpréter différemment ces deux textes (*Apories sur l'âme*, IV 3 [27] 9.20-29 ; *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes*, V 1 [10] 7) ? Pourquoi ne pas donner au même verbe (« engendrer »), dans l'un comme dans l'autre traité, un même objet (des choses « inférieures »/des corps) ?—Mais peut-on parler de l'« engendrement » d'un corps si la matière n'est pas elle-même engendrée ? Dans le passage cité du traité des *Apories*, Plotin ne semble pas en effet envisager une matière qui soit indépendante de l'activité génératrice de l'âme. Sur cette possibilité d'interprétation, voir Note complémentaire I, pp. 54-55 *infra*.

[13] *Enn.* V 2 [11] 1.18-21 (« image », εἴδωλον).

[14] *Enn.* V 2 [11] 2.29-30 : ... οὐδὲν γεννᾷ ; ἢ ἐν ᾧ ἐστι ; Je prête à ces deux énoncés une forme interrogative : « ‹Cette âme› n'engendre-t-elle rien ? Ou bien ‹engendre-t-elle ce› dans quoi ‹elle› est ? » On pourrait aussi présenter le deuxième énoncé sous une forme affirmative : c'est la ponctuation retenue par P. Henry

Traités 13 et 15 : la réponse est enfin donnée

Poursuivons la lecture chronologique des traités. La réponse à la question formulée dans les textes que nous venons d'énumérer (question formulée explicitement dans le traité *Sur la génération et l'ordre des choses qui sont après le Premier*, implicitement dans les deux traités *Sur l'immortalité* et *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes*), – la réponse à cette question est enfin donnée lorsque nous arrivons au treizième et au quinzième traité.

Dans les *Questions diverses* (treizième traité selon l'ordre chronologique), l'« image » engendrée par l'âme est le « non-être » et l'« indéfini » ; dans le traité *Sur le démon qui nous a reçus en partage* (quinzième selon l'ordre chronologique), le produit de l'âme est un « engendré sans vie », l'« indéfinition absolue ».[15]

Or ce sont là, à n'en pas douter, les traits propres de la matière : ce « non-être », cet « indéfini », cet « engendré sans vie », cette « indéfinition absolue », – que serait-ce, en effet, sinon la matière ? Et d'où vient-elle ? C'est l'âme qui l'a engendrée.[16]

La boucle est ainsi bouclée : dans ces deux derniers traités (*Questions diverses*, *Sur le démon*), Plotin revient à l'enseignement déjà donné dans son exposé *Sur l'immortalité*, à cette seule différence près que maintenant (dans les traités 13 et 15) il rend explicite le sens de la formule sibylline émise dans son traité antérieur (*Sur l'immortalité*, deuxième selon l'ordre chronologique).[17] Sans l'âme « peut-être même n'y aurait-il pas de matière du tout » (formule du traité *Sur l'immortalité*), parce que c'est l'âme qui engendre la matière (*Questions diverses*, *Sur le démon*).[18]

---

et H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, t. II (Paris/Bruxelles, 1959) *ad loc.* ; voir aussi A.H. Armstrong, *Plotinus*, coll. Loeb, vol. V (Cambridge, Massachusetts, 1984) 65 (« *Does it not generate anything ? Yes, that in which it is.* »). La traduction de É. Bréhier, ici comme très souvent ailleurs, est une paraphrase arbitraire, *Plotin, Ennéades*, coll. Budé, t. V (Paris, 1931) 35 : « Elle engendre la plante dans laquelle elle réside. » Cet ajout (« la plante dans laquelle ... ») fait s'achever le traité presque sur une vérité de La Palice (l'âme qui se trouve dans les plantes engendre les plantes dans lesquelles elle se trouve).

[15] *Questions diverses*, *Enn.* III 9 [13] 3 : l'« image » (εἴδωλον), 3.11 ; le « non-être » (τὸ μὴ ὄν), 3.11 ; l'« indéfini » (τὸ ἀόριστον), 3.12. *Sur le démon qui nous a reçus en partage*, *Enn.* III 4 [15] 1 : un « engendré sans vie » (τὸ γεννώμενον ἄζων), 1.7 ; l'« indéfinition absolue » (ἀοριστίαν ... παντελῆ), 1.11-12.—Dans ces deux textes, je parle indifféremment de « production » et d'« engendrement » pour les deux termes ποιεῖν (*Enn.* III 9 [13] 3.10 : ποιεῖ) et γεννᾶν (*Enn.* III 4 [15] 1 : γεννᾷ, γεννώμενον, γεννηθέν ...). Plotin emploie ces deux verbes plus ou moins comme des synonymes : voir, par exemple, *Enn.* V 1 [10] 5, où dans un seul et même contexte Plotin affirme de l'Un, tantôt qu'il « engendre » l'Intellect (cap. 5.4 : γεννήσας), tantôt qu'il « produit » le nombre (cap. 5.6 : ποιῶν).

[16] La matière est un « non-être », etc. : voir la deuxième note ci-après.

[17] *Enn.* IV 7 [2] 3.24-25 ; *cf.* p. 22 n. 8 *supra*.

[18] Ici, comme ailleurs, la terminologie de Plotin (ou plutôt : son absence de

Matière et corps

« Nenni, nenni, Monsieur O'Brien, » me murmure à l'oreille H.-R. Schwyzer. « Ne vous obstinez pas. Je vous l'ai déjà dit: Plotin parle ici du corps, et non point de la matière. »[19]

« Cher maître, » répondrai-je, « relisons plutôt les textes. » Comment en effet ne pas concéder que Plotin lui-même dément ici, à vif regret sans doute, son illustre éditeur ?

Dans les deux derniers traités mentionnés (treizième et quinzième selon l'ordre chronologique), Plotin a manifestement distingué entre une production de la matière et une production des corps. Il écrit en effet, dans le premier de ces deux textes (*Questions diverses*) :

> Voyant de nouveau (*sc.* l'image qu'elle a faite), l'âme « in-forma » l'image, comme par une seconde initiative.[20]

termes techniques nouveaux) prête à équivoque: le mot d'« image » s'emploie tantôt pour l'âme (*Enn.* V 2 [11] 1.18-21), tantôt pour son produit (*Enn.* III 9 [13] 3.11). Sur ce point, voir Note complémentaire I, pp. 57-58 *infra*.—La matière est un « non-être » (voir l'alinéa précédent) : Plotin reprend ici à son compte (mais en leur donnant un sens nouveau) les formules du *Sophiste*. La matière est « réellement non-être » : ὄντως ... μὴ ὄν (*Enn.* II 5 [25] 5.24-25, mais voir aussi l'ensemble du contexte, cap. 4-5 ; cf. *Soph.* 254D1 ; voir aussi 258E3) ; elle est « vraiment non-être » : ἀληθινῶς μὴ ὄν (*Enn.* III 6 [26] 7.12-13 ; *cf.* le discours « vraiment mensonger », ἀληθῶς ... ψευδής, du *Sophiste*, 263D4, ainsi que *République* II, 382A4). Elle est « une forme qui est de ce qui n'est pas » : εἶδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν (*Enn.* I 8 [51] 3.4-5 ; cf. *Soph.* 258D6 ; voir aussi *Enn.* II 4 [12] 16.1-3 et 24-27).—Sur le caractère « indéfini » de la matière du monde sensible, voir, par exemple, *Enn.* II 4 [12] 6.18-19 ; 10.3 sqq. ; 11.29 sqq. ; 13.5 sqq.—C'est parce qu'elle n'a pas de vie que la matière du monde sensible, même revêtue de forme, ne serait qu'un « cadavre maquillé » (νεκρὸν κεκοσμημένον, *Enn.* II 4 [12] 5.16-19 ; sur les rapports de la matière avec la forme, voir pp. 45-49 *infra*, ainsi que Note complémentaire I, pp. 58-60 *infra*).—Il serait aisé de multiplier ces références en consultant le *Lexicon plotinianum* de J.H. Sleeman et G. Pollet (Leiden/Leuven, 1980), *s.vv.* ἀοριστία, ἀόριστος, etc. Certes, on y trouvera d'autres emplois des mêmes termes : par exemple, l'âme est « indéfinie » (ἀόριστον) avant de recevoir, de l'Intellect qui l'a engendrée, une « définition » (ὁριζόμενον ... καὶ οἷον εἰδοποιούμενον, *Enn.* V 1 [10] 7.40-42) ; la matière du monde intelligible est « indéfinie » (ἀόριστον) avant de se tourner vers le principe dont elle est issue (*Enn.* II 4 [12] 5.28 sqq.), etc. Mais cette répétition ne crée aucune ambiguïté ; le faisceau de termes dans les passages que nous avons cités (*Enn.* III 9 [13] 3 ; *Enn.* III 4 [15] 1 : le « non-être », l'« indéfini », l'« engendré sans vie », l'« indéfinition absolue ») ne laisse pas de place au doute : l'« image » de l'âme (s'il est permis d'employer une même formule pour les deux passages), c'est ici la matière.

[19] Schwyzer, *Zetesis*, pp. 275-276. Schwyzer renvoie aux *Questions diverses* (*Enn.* III 9 [13] 3.7-16). Il écrit : « *Mit dem dortigen μὴ ὄν, εἴδωλον, πάντῃ σκοτεινόν ist nicht die Materie gemeint, sondern der Körper.* » Schwyzer laisse ici de côté le premier chapitre du traité *Sur le démon qui nous a reçus en partage* (*Enn.* III 4 [15] 1) ; j'ai pourtant cité les deux textes (voir *Plotinus on evil*, p. 128 n. 6).

[20] *Enn.* III 9 [13] 3.15-16 : πάλιν δὲ ἰδοῦσα (*sc.* ἡ μερικὴ ψυχή) οἷον δευτέρᾳ προσβολῇ τὸ εἴδωλον ἐμόρφωσε.

Et dans le deuxième (*Sur le démon qui nous a reçus en partage*), parlant toujours de l'« indéfinition absolue », engendrée par l'âme :

> Lorsque cet indéfini est achevé, il devient corps, en recevant une forme, celle qui correspond à sa puissance.[21]

Comment ne pas distinguer, dans ces deux textes, d'une part une génération de la matière, d'autre part, l'« in-formation » de cette matière et la production du corps ?

C'est en effet par une « *seconde* initiative » (δευτέρᾳ προσβολῇ) que l'âme « in-forme » l'image qu'elle a faite (*Questions diverses*) ; c'est à la suite de cette « in-formation » que l'« indéfini » est « achevé » et que la matière devient corps (*Sur le démon*).[22]

Les deux activités de l'âme

J'en conclus que, pour comprendre l'enseignement de Plotin, nous devons distinguer (implicitement dans le traité *Sur l'immortalité*, explicitement dans les *Questions diverses* et dans le traité *Sur le démon*) entre deux activités de l'âme, l'une génératrice, l'autre formatrice. Dans un premier temps, l'âme engendre la matière. Dans un second temps, elle l'« in-forme », et la matière devient corps.

Telle serait donc la doctrine à laquelle Plotin renvoie discrètement dans sa critique de la gnose.[23] La matière n'existe pas in-

---

[21] *Enn.* III 4 [15] 1.14-16 : τελειούμενον δὲ (*sc.* τὸ γεννηθὲν ... πάντῃ ἀόριστον) γίνεται σῶμα μορφὴν λαβὸν τὴν τῇ δυνάμει πρόσφορον.

[22] Je réunis ainsi les deux passages cités (*Questions diverses*, III 9 [13] 3 ; *Sur le démon qui nous a reçus en partage*, III 4 [15] 1) : la « seconde initiative » de l'âme (*Questions diverses*, cap. 3.15) a pour objet l'« achèvement » de l'indéfini (*Sur le démon*, cap. 1.14) ; l'âme revêt l'objet qu'elle a produit d'une « forme » (ἐμόρφωσε, *Questions diverses*, cap. 3.16) ; c'est par sa réception de cette « forme » (μορφήν) que l'indéfini devient corps (*Sur le démon*, cap. 1.15).—En somme, les deux traités présentent un seul et même enseignement, mais d'un point de vue différent : les *Questions diverses* partent de l'agent (à savoir l'âme), le traité *Sur le démon*, de l'objet (à savoir l'« indéfini »/la matière). La « forme » que donne l'agent est la « forme » que reçoit l'objet ; l'« initiative » de l'agent conduit à l'« achèvement » de l'objet.—La question d'une origine de la matière se pose aussi, comme on pouvait s'y attendre, dans le traité intitulé *Sur la matière* (ou *Sur les deux matières*), *Enn.* II 4 [12]. Plotin s'interroge (cap. 2.8-10 ; *cf.* cap. 3.16-17) : la matière, « d'où est-elle venue, d'où a-t-elle pris son existence ? » Impossible de supposer qu'elle soit venue à l'existence autrement que « sous l'impulsion de quelque chose » (ὑπό τινος) ; les principes premiers seraient alors indépendants les uns des autres et leurs rapports réciproques seraient le fruit du hasard. Mais Plotin parle ici de la matière du monde intelligible, laquelle, comme tout « être » d'ailleurs, est engendrée, mais sans commencement dans le temps (cap. 5.24 sqq.) ; la font exister « l'altérité intelligible » et « le premier mouvement » (lignes 28-30). Une génération de la matière du monde sensible ne se laisse entrevoir qu'à la fin du traité (cap. 16.24-27). Voir sur ce point p. 47 n. 15 *infra* ; *cf.* p. 58 n. 14 *infra*.

[23] Voir le passage cité au début de ce chapitre (*Enn.* II 9 [33] 12.38-44 ; pp. 19-20 *supra*).

dépendamment de l'âme ; car c'est l'âme qui la produit lors de sa descente ; et c'est encore l'âme qui transforme cette matière en corps.[24]

[24] La distinction matière/corps permet de comprendre une objection adressée aux gnostiques dans un passage antérieur du même traité (II 9 [33] 11.14-15) : une illumination de la matière aurait dû produire, non point (comme le prétendaient les gnostiques) des « idoles psychiques », mais « la nature des corps ».—Je reviendrai par la suite à la différence qui sépare sur ces deux points (génération et « in-formation »/« illumination ») l'enseignement des *Ennéades* et l'enseignement de la gnose ; même si les gnostiques acceptent de parler d'une génération de la matière (*cf.* pp. 19-21 *supra*), il ne s'ensuit pas que cette doctrine ait la même coloration dans la philosophie des *Ennéades* et pour les disciples de la gnose (voir notamment pp. 34-35 et pp. 40-41 *infra*).—Quant à l'histoire de la doctrine, H. Dörrie et P. Henry se sont mis d'accord pour voir dans la théorie de l'émanation intégrale une innovation de la part de Plotin ; voir la discussion qui a suivi l'exposé de H. Dörrie, « Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus », *Les sources de Plotin*, in *Entretiens Hardt* 5 (Vandœuvres, 1957) 191-241 (sur ce point, voir pp. 236-237). Il existe pourtant plusieurs traces de la même doctrine bien avant Plotin, même si nous n'en avons que des connaissances fragmentaires ou indirectes. 1º La théorie d'une génération de la matière est attribuée à Eudore (1er siècle avant Jésus-Christ) par Simplicius, *Phys.* 181.17-19 (et peut-être par Alexandre d'Aphrodise, *Met.* 58.25-59.8 ; voir pourtant sur ce deuxième texte P. Moraux, « Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles », *Festschrift Franz Altheim*, Band I [Berlin, 1969] 492-504). 2º Eudore aurait eu pour successeur (au siècle suivant) Moderatus de Gadès, si l'on en croit les propos de Porphyre rapportés par Simplicius, *Phys.* 230.34-231.27. (Pour les diverses interprétations que les spécialistes ont proposées de ce dernier texte, voir P. Merlan, « Greek philosophy from Plato to Plotinus », in *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*, éd. A.H. Armstrong [Cambridge, 1967] 11-132 ; voir surtout pp. 90-96.) 3º La même doctrine s'entrevoit dans les Oracles chaldaïques, fr. 34 (éd. Des Places ; voir aussi Psellus, *Hypotyposis* § 27, p. 75.33-34 éd. Kroll). (Dans ce dernier texte, la matière est appelée πατρογενής, « issue du Père » ; la même épithète s'applique à Hécate dans les Oracles chaldaïques, fr. 35 éd. Des Places.) Sur tous ces textes, voir J. Dillon, *The middle platonists* (London, 1977) 126-128 (Eudore), 346-349 (Moderatus), 394-395 (les Oracles chaldaïques). 4º Enfin, la théorie d'une génération de la matière est réfutée par Numénius ; voir fr. 52 éd. Des Places. D'après ce dernier, certains pythagoriciens croyaient à tort à la théorie d'une génération de la matière, ayant mal compris sur ce point l'enseignement du Maître. La théorie en question *ne mediocriter quidem institutis hominibus competit.* (Ces propos sont rapportés par Calcidius, *in Tim.* cap. 295, pp. 297.7-298.9 éd. Waszink.)—Pour d'autres questions relatives à la génération de la matière, et surtout pour l'« intemporalité » de cette génération, voir Note complémentaire II (pp. 61-62 *infra*).

CHAPITRE IV

PÉCHÉ ET GÉNÉRATION

L'« affection » de l'âme

Plotin revient à la question d'une génération de la matière dans un traité tardif, rédigé en Campanie lors de sa dernière maladie.[1] Dans ce texte, intitulé *Sur la question de savoir quels sont les maux et d'où ils viennent*, Plotin écrit (*Enn.* I 8 [51] 14.49-53) :

> La matière est donc à la fois cause pour l'âme de faiblesse et cause de péché. C'est donc la matière qui est elle-même d'abord mauvaise et le premier mal.
>
> Car même si c'est l'âme qui, elle-même, a engendré la matière, par suite d'une affection (παθοῦσα), et si elle est entrée ‹ensuite› en commerce avec elle et est devenue mauvaise, c'est la matière par sa présence qui en est la cause.

L'erreur de R. Harder

Plotin ne dit point dans ce texte ce que lui ont fait dire la plupart de ses commentateurs. Nous lisons, par exemple, dans la traduction allemande de R. Harder : « *Denn auch wenn die Seele selber die Materie erst erzeugt hat, indem sie* von ihr *affiziert wurde* ... » (j'introduis les caractères romains).[2] Mais, dans le texte grec que je viens de traduire, Plotin ne dit point que l'âme engendre la matière après avoir été affectée ... par la matière. Cette incohérence, comme il arrive très souvent dans l'interprétation des *Ennéades*, – cette incohérence provient non de Plotin lui-même, mais de ses commentateurs.

Relisons le grec. L'indicatif « a engendré » (ἐγέννησε) est accompagné d'un participe : « après avoir "pâti" » (ou encore : « après avoir été affectée », παθοῦσα) ; mais ce participe n'a pas de complément au datif, et l'on n'est pas en droit de lui en accoler un. Plotin affirme : « Si l'âme a engendré la matière, par suite d'une affec-

[1] C'est la conclusion qui se dégage d'une comparaison des chapitres 2 et 6 de la *Vie de Plotin*.

[2] R. Harder, *Plotins Schriften*, « *Neubearbeitung* », Band Va (Hamburg, 1960) *ad loc.* (p. 233).

tion ... » Il ne dit point, comme le lui fait dire Harder : « Si l'âme a engendré la matière, par suite d'une affection provoquée *par la matière* ... »[3]

Les séquelles de cette erreur : la matière serait à la fois cause et conséquence

Ce contresens dans la traduction de Harder a été corrigé depuis plusieurs années déjà.[4] Mais l'erreur est tenace, et quelques exégètes ont du mal à s'en défaire.[5]

Par exemple, pour J.M. Rist, la matière aurait comme une sorte de « présence » auprès de l'âme avant même que l'âme ne l'eût engendrée, « présence » qui serait comme cause, ou comme condition, de l'activité génératrice de l'âme.[6]

Pour cet auteur, comme pour Harder, la matière deviendrait de la sorte et cause et conséquence :

- de par sa « présence », la matière serait cause (ou condition) de l'activité génératrice de l'âme ;
- mais la matière serait aussi et en même temps la conséquence de cette activité, puisque la matière est engendrée par l'âme.

La matière se révélerait ainsi (prenons maintenant les choses à rebours) le fruit d'une activité dont elle serait aussi en quelque sorte la cause (ou la condition).

---

[3] Plotin écrit en effet, *Enn.* I 8 [51] 14.51-53 (deuxième alinéa de notre traduction) : καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε παθοῦσα, καὶ εἰ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακή, ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα.

[4] *Plotinus on evil*, pp. 135-139.

[5] Voir la note suivante. D'autres commentateurs reconnaissent maintenant l'erreur de Harder. H.-R. Schwyzer, par exemple, s'en libère (*Zetesis*, p. 275 n. 40), mais pour se jeter aussitôt dans une erreur nouvelle (interprétation « irréelle » de la deuxième phrase du passage citée, *Enn.* I 8 [51] 14.51-53 ; voir Note complémentaire II, pp. 64-66 *infra.*)

[6] Voir J.M. Rist, « Plotinus and Augustine on evil », *Atti del convegno internazionale sul tema : Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, in *Accademia nazionale dei Lincei : Problemi attuali di scienza e di cultura*, anno 371, quaderno nº 198 (Roma, 1974) 495-508. « La matière aurait comme une sorte de "présence" auprès de l'âme », etc. C'est ainsi que je comprends les propos développés aux pp. 502-503 de cet article (cité désormais sous la forme *Convegno*), propos qui s'achèvent sur cette conclusion, *Convegno*, p. 503 : « *Matter has no existence of its own, yet in some way it is present to the soul, at least potentially, before it appears in material objects as actual absolute evil. In its* prior *existence with soul resides whatever reality it has ; hence we can say that it is* really *a weakness of the soul.* » (Je transpose en caractères romains les italiques de l'original.) Aucun texte n'est cité pour étayer cette affirmation.—Dans l'article cité, Rist s'évertue à réhabiliter sa thèse ancienne, « Plotinus on matter and evil », *Phronesis* 6 (1961) 154-166, reprise dans *Plotinus : the road to reality* (Cambridge, 1967), chap. 9 « The descent of the soul », pp. 112-129. Cette thèse fait l'objet d'une critique détaillée dans *Plotinus on evil*, pp. 123-127.

Cause et conséquence, conséquence et cause : on comprend bien que, pour cet auteur, la logique de Plotin ne serait pas la nôtre.[7]

Deuxième erreur : la matière serait cause d'une génération coupable de la matière

Sur cette première erreur, le même commentateur en greffe une seconde. Dans le texte cité (*Enn.* I 8 [51] 14.49-53), Plotin affirme que la matière est cause de péché pour l'âme. Si donc la matière est présente à l'âme avant même que l'âme ne l'ait engendrée, ne s'ensuivra-t-il pas alors que la production de la matière est elle-même entachée de vice, – que l'âme, en engendrant la matière, a péché ?

Telle est la conclusion (génération pécheresse de la matière) que J.M. Rist s'estime en droit de tirer de ce texte.[8]

L'erreur originale, dans l'interprétation de Harder, s'en trouve ainsi doublée d'une autre : l'« affection » dont parle Plotin serait provoquée par la matière (erreur originale de Harder) ; ce serait par conséquent une « affection » coupable (erreur nouvelle de Rist).

La théorie de Plotin deviendrait de la sorte grevée d'une double incohérence : « présente » à l'âme avant même que l'âme ne l'ait engendrée, la matière serait cause de péché pour l'âme, et elle en serait aussi le fruit.[9]

---

[7] La logique de Plotin ne serait pas la nôtre ; Rist écrit en effet, sur le contresens qui déforme la traduction de Harder, *Convegno*, p. 502 : « *The paradox [...] is, pace O'Brien, by no means logically absurd for Plotinus.* »—Il est vrai que, dans un tout autre contexte (*Enn.* VI 7 [38] 1.45 sqq.), partant du principe qu'il n'y a rien, dans le monde intelligible, qui ne soit pas « total et entier » (*cf.* 1.47), Plotin conclut à la nécessité que « l'avenir y soit déjà présent » (1.49 : δεῖ τοίνυν καὶ τοῦ μέλλοντος ἤδη παρόντος εἶναι). Mais rien dans ce texte (ni ailleurs ; voir, par ex., *Enn.* III 6 [26] 18.31-32) n'autorise à voir, dans le monde intelligible, comme une « présence » de la matière que Plotin considère comme le « non-être » et le « mal en soi » (pour cette description de la matière du monde sensible, voir p. 24 n. 18 *supra*, p. 47 n. 17 et n. 18 *infra*). Pour les seules réserves qu'impose la pensée de Plotin sur ce point, voir *Plotinus on evil*, pp. 138-139 (j'ai commenté dans ces pages *Enn.* III 2 [47] 7.23-27).

[8] Voir Rist, *Convegno*, pp. 500 sqq. Rist revient ainsi à la position déjà adoptée dans son ouvrage, où la production de la matière serait le fruit d'une activité pécheresse (*Plotinus : the road to reality*, p. 123 : « *a contrary and sinful [...] move away* »). La nouvelle interprétation est pourtant plus complexe : il y aurait (peut-être) deux générations de la matière, dont une seule serait coupable. Voir sur ce point la note suivante. Cf. *Plotinus on evil*, p. 128.

[9] L'expression même de cette thèse est grevée d'une contradiction. Rist affirme, *Convegno*, p. 501 : « *The position seems to be that the individual soul's self-will causes the existence of matter, which is absolute cosmological evil. Absolute cosmological evil then in its turn has a restrictive effect on individual souls and provides an opportunity for* further *moral evil* » (j'introduis les caractères romains). Mais, quelques lignes seulement plus loin, nous lisons, de la matière : « *Where it does not exist, there will be no possibility of*

La marche sur le vide

Comment se libérer de ces erreurs, de ces incohérences ?

Ne cherchons pas à concilier l'inconciliable (la conséquence précéderait la cause) ; ne rendons pas la pensée de Plotin plus complexe, plus contournée qu'elle ne l'est en réalité. Revenons aux textes ; relisons surtout les premiers traités.

Dans l'un des passages déjà signalés où l'on décèle des allusions à une génération de la matière, Plotin précise que l'âme a produit son « image » :

– parce qu'elle « veut » se tourner « vers elle-même » (πρὸς αὑτὴν γὰρ βουλομένη ...) ;
– « comme si elle marchait sur le vide » (οἷον κενεμβατοῦσα) ;
– « en devenant plus indéterminée » (ἀοριστοτέρα γινομένη).[10]

Ne voit-on pas dans ces trois termes une description, voire une explication de l'« affection » dont il sera question lorsque, dix ou quinze années plus tard, Plotin parlera de nouveau d'une génération de la matière par l'âme, dans son traité *Sur la question de savoir quels sont les maux et d'où ils viennent* ?[11]

Or les trois termes mentionnés ne désignent pas une opération coupable, mais plutôt le degré d'activité qui est propre à l'âme, en

---

moral evil. » L'auteur de ces deux citations affirme à la fois une chose et son contraire : 1º le mal moral est présent aux âmes, même en l'absence de la matière (en témoigne le premier adjectif : « ... further *moral evil* ») ; 2º en l'absence de la matière, il ne peut y avoir de mal moral. Pour lever cette contradiction—en réalité, pallier ce qui n'est rien d'autre qu'un contresens—Rist fait appel à une multiplicité d'hypothèses. Dans les pages suivantes de son exposé, il va jusqu'à supposer que l'âme individuelle est en quelque sorte matérielle : « *The individual soul itself is in some phase potentially material* » (*Convegno*, p. 503). Il veut en plus distinguer entre deux générations de la matière, dont une seule serait coupable, *Convegno*, pp. 501-502 : « *It is true that the production of matter is not in itself an evil act.* What *may be evil is the production of matter in a particular way by the individual (partial) soul.* » (Je transpose en caractères romains les italiques de l'original.) Ces élucubrations ne bénéficient d'aucun appui dans le texte. (Sur la distinction entre la production de la matière du monde intelligible et la production de la matière du monde sensible, *cf.* p. 26 n. 22 *supra.*)

[10] Ce sont les termes employés dans le texte déjà cité (p. 24 *supra*) : *Enn.* III 9 [13] 3.9-12 (*Questions diverses*). L'âme « veut » se tourner « vers elle-même » (πρὸς αὑτὴν γὰρ βουλομένη, ligne 10) ; je sous-entends ici un verbe de mouvement (ἐπιστρέφειν, τρέπεσθαι ..., *cf.* φερομένη, ligne 8). Il se peut, au contraire, que l'on doive suppléer un verbe plus général, voire plus banal : γίγνεσθαι, εἶναι ...

[11] Dès que l'on interprète ainsi l'« affection » de l'âme (*cf.* παθοῦσα, *Enn.* I 8 [51] 14.52), on comprend que cette affection n'est pas corporelle. Les « affections » ou les « passions » des corps ne peuvent en effet s'appliquer à l'âme que « par analogie » (κατ' ἀναλογίαν), si bien que l'âme « en pâtissant ne pâtit pas » (πάσχουσαν οὐ πάσχειν). Voir sur ce point les cinq premiers chapitres du traité *Sur l'impassibilité des incorporels*, *Enn.* III 6 [26] ; pour les deux expressions citées, voir cap. 1.31-37.

fonction de sa nature, nature qui n'est pas celle de l'Intellect et qui n'est pas celle de l'Un. Le repli de l'âme « sur elle-même », sa « marche sur le vide », une certaine « indétermination » – ajoutons, sa « passion » (*cf.* παθοῦσα) – expriment, à coup sûr, une imperfection par comparaison avec les principes qui lui sont supérieurs. Mais cette « imperfection » relève de la nature même de l'âme ; abstenons-nous de confondre cette « imperfection » avec le mal, donc avec le péché.[12]

Défaillance et péché

Plotin est formel sur ce point.

> Il ne fallait pas, dit-il, considérer le mal comme n'étant pas autre chose que ce qui est plutôt déficient en intelligence et moins bon [...] comme si l'on appelait la nature "mauvaise" du fait qu'elle n'est pas la sensation, et la faculté sensitive "mauvaise" du fait qu'elle n'est pas la raison.
>
> Sinon, ils seront obligés de postuler, même dans le monde intelligible, l'existence des maux ; là-haut, en effet, l'âme est inférieure à l'Intellect, et celui-ci est moindre par rapport à un autre.[13]

---

[12] Dans cet alinéa, j'ai rapproché trois participes présents (βουλομένη, κενεμβατοῦσα, γινομένη, *Enn.* III 9 [13] 3.9-12) d'un seul participe conjugué à l'aoriste (παθοῦσα, *Enn.* I 8 [51] 14.52). En donnant à ce dernier participe un sens à la fois de causalité et d'antériorité (παθοῦσα, « par suite d'une affection », voir p. 28 *supra*), n'ai-je pas rendu inconciliables ces deux textes ? On se demande en effet : l'« affection » de l'âme doit-elle *accompagner* son activité génératrice (*Enn.* III 9), ou bien la *précéder* (*Enn.* I 8) ?—Pour contourner ce problème, on pourrait certes concilier les deux passages, en prêtant à l'aoriste (*Enn.* I 8) une valeur non point d'antériorité, mais de simultanéité. (L'action qu'exprime le participe peut en effet coïncider avec l'action qu'exprime le verbe, si le verbe est au passé et le participe à l'aoriste ; voir W.W. Goodwin, *Syntax of the moods and tenses of the Greek verb* [London, 1860 ; « *rewritten and enlarged* », 1889] 48-49 [= § 143 : antériorité de l'action qu'exprime le participe] ; 52 [= § 150 : simultanéité de l'action qu'exprime le participe].)—Je préfère pourtant retenir ce décalage « temporel » dans l'expression de l'un et de l'autre passage (simultanéité, en *Enn.* III 9 [13] 3.9-12 ; antériorité, en *Enn.* I 8 [51] 14.52), pour ne pas imposer aux traités successifs des *Ennéades* (surtout à plusieurs années d'intervalle) une précision et une cohérence qui seraient étrangères au génie de leur auteur.—Que l'on me comprenne bien : je ne parle pas ici d'une incohérence de fond, mais d'une certaine liberté de forme (absence de vocabulaire technique ; multiplicité et diversité d'images ; changement abrupt de perspectives, etc.). Ainsi en est-il de la question qui nous occupe. Distinguons deux aspects de la causalité. 1º L'« existence » de la matière n'est ni la cause ni la condition de l'action dont elle serait aussi le fruit (voir pp. 28-30 *supra*). 2º En revanche, on peut fort bien considérer l'« affection » de l'âme soit comme antérieure à cette action, soit comme simultanée.—On peut même retenir ces deux conceptions à la fois : l'« affection » qui a stimulé l'activité génératrice de l'âme ne doit-elle pas aussi l'accompagner ?

[13] *Enn.* II 9 [33] 13.27-33. Je traduis le commencement de ce passage *ad sensum* : l'interdiction (« il ne fallait pas ... ») s'impose à partir du contexte (lignes 27-28 : τό τε κακὸν μὴ νομίζειν ...). « Ils seront obligés » (ἀναγκασθήσονται, ligne 32) : sans

Inutile de chercher plus loin. Ce lieu commun de la pensée plotinienne suffit pour dissiper le mystère, si jamais mystère il y eut. La génération de la matière suppose, dans l'âme, une certaine défaillance par rapport à l'intelligible. Mais défaillance est autre chose que péché ; rien donc ne permet de supposer que la génération de la matière soit, pour Plotin, le fruit d'un péché.

Pourquoi alors préférer les ténèbres à la lumière ? Plotin affirme expressément que la matière est cause, pour l'âme, du péché. En toute logique, une génération de la matière par l'âme ne saurait donc être pour lui le fruit d'une action maléfique, d'une activité pécheresse.[14]

Les ténèbres sont ainsi dissipées, les erreurs (espérons-le) conjurées. L'« affection » dont l'âme est atteinte lors de sa production de la matière ne provient pas d'une « présence » quelconque de la matière et ne saurait donc être pour Plotin une affection coupable.[15]

---

les nommer expressément, Plotin renvoie ici aux gnostiques, reprenant ainsi la critique déjà formulée au chapitre précédent du traité (cap. 12.38-44 ; voir pp. 19 sqq. *supra*). « Moindre par rapport à un autre » (expression sur laquelle s'achève ce passage, ligne 33) : Plotin veut dire, par rapport à l'Un.

[14] L'opinion contraire est adoptée par Rist (voir p. 30 n. 8 et n. 9 *supra*).—Dans une publication plus récente (*Graceful reason* ; voir p. 15 n. 25 *supra*), parlant de l'âme du monde par rapport à l'Un, Rist fait appel au texte que nous venons de citer (*Enn.* II 9 [33] 13.27-33), mais le fait précéder d'un commentaire où semblent se confondre les rapports hiérarchiques des deux termes qu'il met en opposition. Il écrit en effet, *Graceful reason*, p. 139 : « *To say that* x *is inferior to* y *does not entail saying that* y *is vicious.* » En s'exprimant de la sorte, Rist intervertit les deux termes de sa comparaison. Lire plutôt : « ... *that* x *is vicious.* » Ici comme ailleurs (voir pp. 70-71 *infra*), l'erreur est tellement flagrante que l'on cherche spontanément à en disculper l'auteur ; son propos est-il déformé par la présence d'une coquille ?

[15] « Ce lieu commun de la pensée plotinienne » (troisième alinéa ci-dessus) : voir notamment *Enn.* I 8 [51] 5. Lire surtout lignes 5-8 : « Ce n'est pas dans un manque quelconque, mais dans un manque absolu ‹que se situe› le mal. Au moins en est-il ainsi (γοῦν, ligne 6) pour ce qui manque un peu de bien ; celui-ci n'est pas mauvais, car il peut même être parfait dans la limite de la nature qui lui est propre. » (Pour cet emploi de γοῦν, « *part proof* », voir J.D. Denniston, *The Greek particles*, 2e éd. « *with corrections* » [Oxford, 1959] 451-453.) Sur ce point, la doctrine de Plotin n'a pas changé.—A la fin du même traité, Plotin se contredit si l'on s'en remet à la traduction de É. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, coll. Budé, t. I (Paris, 1924) 130 (= *Enn.* I 8 [51] 15.9-12) : « Il y a donc [...] des choses mélangées de bien et de mal [...] ; si elles ont une part plus grande de mal, elles aboutissent finalement au mal total. » A.H. Armstrong emboîte le pas à Bréhier, *Plotinus*, coll. Loeb, vol. I (Cambridge, Massachusetts, 1966) 315 : « *So there must be [...] that which is a mixture of bad and good, when it has a larger share of evil making itself totally evil.* » Mais, ici comme ailleurs (voir p. 15 n. 25 *supra*), Armstrong traduit un texte, mais en imprime un autre. Il traduit en effet le texte de Bréhier, qui adoptait ici un amendement de Volkmann (cap. 15.11-12 : ... τῷ ὅλως κακῷ) ; mais le texte qu'il imprime est celui proposé par Henry et Schwyzer : ... ἐν τῷ ὅλῳ κακόν. Si nous adoptons ce dernier texte (qui est aussi, à une seule exception près, le texte des manuscrits), Plotin ne sera plus obligé de se contredire. Il y aurait, nous dit-il (cap. 15.9-12), ce qui possède une plus grande part du mal ; et il y aurait ce qui en

« Affection » et « inclination »

Nous mesurons dès lors le fossé qui sépare, sur ce point, la doctrine des *Ennéades* et l'enseignement des gnostiques.

Rappelons le texte cité au début du chapitre précédent de notre exposé.[16] Les gnostiques « vont dire » que l'âme produit la matière « en s'inclinant ». Le verbe (ποιῆσαι) est accompagné d'un participe (νεύσασαν), ici comme dans le traité *Quels sont les maux et d'où viennent-ils ?* (ἐγέννησε παθοῦσα).[17] Admettons, sans trop appuyer, la synonymie de ces deux verbes (ποιῆσαι, ἐγέννησε) ; mais gardons-nous d'entendre comme synonymes les deux participes (νεύσασαν, παθοῦσα).[18]

L'« affection » de l'âme dont parle Plotin dans son traité *Quels sont les maux ?* (*cf.* παθοῦσα) traduit, certes, un éloignement, une défaillance même, par rapport aux principes qui sont supérieurs à l'âme ; cette « affection » n'est pourtant pas coupable, elle n'est pas pécheresse. Mais en va-t-il de même, lorsque Plotin s'en prend aux gnostiques ? Rien n'est moins sûr. L'« inclination » de l'âme, telle que Plotin l'a présentée dans sa critique de la gnose (*cf.* νεύσασαν), semble bien être considérée comme une activité volontaire et pécheresse.[19]

Cette différence est capitale. Gardons-nous de prêter à Plotin ce que Plotin reproche aux gnostiques : l'« inclination » de l'âme serait vicieuse indépendamment même de ses rapports avec la matière ; la culpabilité ferait alors partie de « la nature même de l'âme », si bien que la responsabilité du mal retomberait sur les « êtres premiers ».[20]

---

possède une moindre part. Ce qui possède une plus grande part du mal, « en s'alliant à ce dernier », c'est-à-dire au mal (αὐτὸ συντελέσαν ἐκείνῳ, ligne 11), serait « dans l'ensemble mauvais » (ἐν τῷ ὅλῳ κακόν, lignes 11-12). La notion de mal « total » ou « absolu » (*cf.* Armstrong : « *totally evil* ») n'entre pas ici en ligne de compte ; Plotin affirme simplement que l'objet en question doit être tenu pour « mauvais » s'il est considéré « dans son ensemble ». Pour cette interprétation du texte, ainsi que pour la variante dans les manuscrits et pour les amendements des éditeurs, voir P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, t. I (Paris/Bruxelles, 1951) *ad loc.* (p. 139 : apparat).

[16] *Enn.* II 9 [33] 12.38-44 (voir pp. 19-20 *supra*).

[17] Ces deux textes : *Contre les gnostiques*, *Enn.* II 9 [33] 12.38-44 (voir p. 19 *supra*) ; *Sur la question de savoir quels sont les maux et d'où ils viennent*, *Enn.* I 8 [51] 14.49-53 (voir p. 28 *supra*).

[18] Pour la synonymie des deux verbes ποιεῖν, γεννᾶν, voir p. 24 n. 15 *supra*.

[19] Voir la relation du mythe gnostique mis en cause dans ce passage, cap. 10.17 sqq. Au chapitre 4 du traité, Plotin oppose expressément l'« inclination » de l'âme dans la théorie des gnostiques à sa « non-inclination » dans la théorie qui lui est propre (cap. 4.6-7).

[20] Je reprends les formules du passage déjà cité (*Enn.* II 9 [33] 12.38-44 ; voir p. 19 *supra*).

N'en déplaise à certains exégètes modernes, cela n'est pas la pensée de Plotin ; c'est le grief que fait Plotin aux gnostiques.

Génération innocente, génération coupable

Il est vrai que, en s'exprimant de la sorte dans le passage que nous venons de citer, Plotin prête à ses adversaires – il leur impose plutôt – une théorie de la génération de la matière. (On se souvient de la différence entre φασίν et φήσουσι, entre ce que « disent » les gnostiques et ce qu'ils « diront ».) Cette théorie est bien celle qui lui appartient en propre.[21]

Mais une théorie de la génération de la matière est tout à fait différente quand elle fait partie de la philosophie des *Ennéades*, et quand elle est soumise aux catégories de la gnose. Dans les *Ennéades*, la production de la matière est innocente ; pour les gnostiques, au contraire, elle risquerait de s'enraciner dans une activité vicieuse de l'âme, si bien que, avant même la parution de la matière, l'âme deviendrait pécheresse et coupable. Le vice s'installerait ainsi auprès des « êtres premiers » et ne serait plus nécessairement lié, comme chez Plotin, à l'influence maléfique de la matière.

D'où une certaine ambivalence dans la critique que Plotin adresse ici aux gnostiques. L'auteur des *Ennéades* cherche bien à imposer à ses adversaires la doctrine d'une génération de la matière. Mais il ne suffit pas à ses yeux que l'âme engendre la matière ; encore faut-il que cette génération soit innocente.[22]

Innocence et culpabilité dans la génération de la matière : ignorer cette distinction, c'est oblitérer du même coup la différence radicale qui sépare, dans ce texte, les *Ennéades* de la gnose, la théodicée plotinienne de la théodicée des gnostiques.[23]

---

[21] *Enn.* II 9 [33] 12.38-44 ; voir pp. 19-21 *supra*.

[22] C'est ainsi que j'interprète le texte cité p. 19 *supra*, *Enn.* II 9 [33] 12.38-44 (deux derniers alinéas dans la traduction).

[23] Voir de nouveau *Enn.* II 9 [33] 12.38-44 (pp. 19-20 *supra*).—On doit par conséquent distinguer, dans le passage cité au début de ce chapitre (*Enn.* I 8 [51] 14.49-53 ; voir p. 28 *supra*), « affection » et « faiblesse » : l'« affection » (*cf.* παθοῦσα) qui précède (ou qui accompagne, voir p. 32 n. 12 *supra*) l'activité génératrice de l'âme n'est pas une « affection » coupable ; en revanche, la « faiblesse » que peut provoquer dans l'âme la matière qu'elle a engendrée devient une cause nécessaire, et même une condition suffisante, du péché. Sur cette interprétation du texte, voir Note complémentaire II, pp. 66-67 *infra* ; *cf.* Note complémentaire III, pp. 75-76 *infra*.

CHAPITRE V

GÉNÉRATION ET « ILLUMINATION »

Les divinités « emmurées »

L'origine (innocente) de la matière n'est pas la seule doctrine qui sépare Plotin des gnostiques, les *Ennéades* de la gnose. Dans un chapitre antérieur du même traité (*Ennéade* II 9), Plotin est prêt à accorder aux gnostiques *argumenti causa* la théorie d'une génération « nécessaire », donc innocente, de la matière ; il n'en restera pas moins la question d'une destruction de la matière et de son « illumination ». Sur ces deux points, Plotin s'oppose implacablement à la théorie de ses adversaires.

Relisons le chapitre 3 du traité *Contre les gnostiques*. Les γενητά (dans ce contexte : l'âme et l'intellect), bien qu'ils tiennent d'autrui leur existence, sont sans fin ni commencement dans l'ordre temporel (cap. 3.11-14). Plotin enchaîne (lignes 14-21) :

> Seuls périront des objets ayant des éléments dans lesquels ils peuvent se dissoudre ; l'objet n'ayant pas un élément dans lequel il peut se dissoudre, ne périra pas.
>
> Si l'on objectait (εἰ δέ τις ... λέγοι) qu'un objet périra en se dissolvant dans la matière, pourquoi ne pas dire que la matière périra, elle aussi ?
>
> Et si l'on va dire (εἰ δέ ... φήσει) qu'effectivement la matière périra elle aussi, nous demanderons (φήσομεν) : quelle nécessité y avait-il qu'elle naquît ?
>
> Et s'ils vont dire (εἰ δέ ... φήσουσι) qu'il était nécessaire que la matière fût une conséquence des principes antérieurs, nous répondrons que cette nécessité subsiste maintenant aussi.
>
> Si, au contraire, la matière est un jour laissée seule, il s'ensuivra alors que les êtres divins ne seront pas partout, mais dans un certain lieu à part et comme emmurés.
>
> Dès lors que cela n'est pas possible, la matière sera illuminée.[1]

Génération et « consécution »

Dans ce passage, comme au chapitre 12 du même traité, l'emploi

[1] Sur cette traduction du texte, voir aussi pp. 78-80 *infra*. « Comme emmurés » (ligne 20 : ἀποτετειχισμένα) ; s'agit-il d'une réminiscence d'Aristophane, *Aves* 1575-1576 (τὸν ἄνθρωπον ἄγχειν βούλομαι, / ὅστις ποτ' ἔσθ' ὁ τοὺς θεοὺς ἀποτειχίσας) ?

d'un futur donne à l'exposé presque la forme d'un dialogue. Les gnostiques « diront » que la matière est une conséquence nécessaire des principes antérieurs (φήσουσι, 3.17), de même qu'ils « diront » que l'âme l'a engendrée lors de son inclination (φήσουσι, 12.41).[2]

Ces deux thèses ne sont d'ailleurs pas incompatibles : si c'est l'âme qui engendre la matière, c'est que la matière, n'ayant aucune existence indépendamment de l'âme, est une « conséquence » des principes qui lui sont antérieurs.

« Génération » et « consécution » ne sont en effet que deux aspects d'une seule et même conception : celle d'une émanation intégrale qui va de l'Un jusqu'à la « non-existence » de la matière.

La finalité de la critique

Mais si, au chapitre 3 comme au chapitre 12, les gnostiques « vont dire » (dès lors qu'ils y sont contraints ...) que la matière est engendrée, les conditions de cette génération ne sont plus les mêmes, ici et là. La génération de la matière n'est pas en effet au chapitre 3, comme elle le sera au chapitre 12 du traité, le fruit d'une « inclination », donc d'une activité pécheresse et maléfique. Elle est ici, au contraire, le fruit d'une « nécessité ».

On se demande par conséquent : ne s'ensuit-il pas qu'au chapitre 3 de son traité *Contre les gnostiques* Plotin fait bénéficier ses adversaires de la doctrine qu'il leur refusera au chapitre 12 ?

Comment en effet distinguer la doctrine que Plotin prête ici aux gnostiques (3.17-18 : « s'ils vont dire qu'il était nécessaire ... ») et la doctrine qui lui appartient en propre : celle d'une génération de la matière qui ne soit pas coupable ?

Mais, si Plotin se rapproche ainsi des gnostiques, ce n'est que pour mieux s'en démarquer par la suite. La critique adressée aux gnostiques, à la fin de ce passage (lignes 18-21), ne vise point en effet l'activité génératrice de l'âme, mais la nature des rapports que l'âme doit entretenir avec la matière après l'avoir engendrée.

Quelle est exactement la portée, la finalité de cette critique ?

Les deux matières

Relisons les premiers écrits. Dans le traité *Sur la descente de l'âme dans les corps*, Plotin introduit, sous forme d'alternative, d'une part (première branche de l'alternative) l'existence d'une matière qui « participe », d'autre part (deuxième branche de l'alternative) la généra-

---

[2] Voir p. 19 *supra*.

tion d'une matière qui serait une « conséquence nécessaire » des principes qui lui sont antérieurs.[3]

Les exégètes se contredisent dans l'interprétation de ce passage. É. Bréhier, par exemple, croyant que la matière, dans les *Ennéades*, est engendrée, perçoit dans la *seconde* branche de l'alternative l'opinion personnelle de Plotin.[4] H.-R. Schwyzer estime, au contraire, que la matière n'est pas engendrée ; ce serait alors, pour lui, dans la *première* branche de l'alternative que Plotin a dû exprimer l'opinion qui lui est propre.[5]

D'autres commentateurs adoptent une attitude composite. Selon J.M. Rist, par exemple, la matière des *Ennéades* serait engendrée (comme pour Bréhier) ; ce serait pourtant à la *première* branche de l'alternative que devrait s'attacher cette hypothèse, si bien que (pour Rist de même que pour Schwyzer) ce serait dans la *première* branche de l'alternative que s'exprimerait la thèse personnelle de Plotin ...[6]

Quot homines, tot sententiae. La confusion dont est frappée l'exégèse moderne de ce passage provient de l'oubli d'une distinction essentielle à l'interprétation des *Ennéades.* Il y a, chez Plotin, non point une seule matière, mais deux. La matière du monde intelligible est un « existant » (οὐσία) qui, en s'unissant aux formes, jouit d'une vie « définie et intelligible ».[7] La matière du monde sensible est un non-être ; sa « participation » aux formes n'en est pas vraiment une.[8]

Ces deux conceptions de la matière correspondent aux deux options de l'alternative dans la *Descente.* Lorsque Plotin affirme (lignes 18-20) que la matière, « puisqu'elle est » (*cf.* οὖσαν), « ne peut pas ne pas participer » (*cf.* οὐχ οἷόν τε ἦν ... μὴ μετασχεῖν), c'est de la matière du monde intelligible qu'il est ici (implicitement) question. A cette matière s'en oppose une autre, dont la génération « suit nécessairement des principes qui lui sont antérieurs » ; c'est

---

[3] *Enn.* IV 8 [6] 6.18-23 ; voir *Plotinus and the Gnostics*, pp. 108 sqq.
[4] É. Bréhier, « Le monde sensible et la matière », appendice dans *La philosophie de Plotin*, « nouvelle » [3e] éd. (Paris, 1961) 189-207 ; voir notamment pp. 206-207. Cet appendice paraît sous forme de chapitre dans la traduction anglaise de l'ouvrage de Bréhier, *The philosophy of Plotinus*, traduction anglaise par J. Thomas (Chicago, 1958) 164-181 ; voir notamment pp. 180-181.
[5] *Zetesis*, p. 276 (*cf.* p. 21 n. 5 *supra*).
[6] *Plotinus : the road to reality*, pp. 118-119. Cf. *Phronesis* 6 (1961) 157-158.
[7] Voir *Enn.* II 4 [12] 5, notamment 12-23, 33-35. Cf. *Plotinus and the Gnostics*, p. 122 (= n. 32, 33).
[8] Sur la matière et le non-être, voir p. 24 n. 18 *supra*. Sa « participation » qui n'en est pas vraiment une : voir *Enn.* III 6 [26] 14.18 sqq. Cf. *Plotinus and the Gnostics*, p. 110. Voir aussi Note complémentaire I, pp. 58-60 *infra*.

de la matière du monde sensible qu'il est maintenant question.[9]

Dans cette seconde branche de l'alternative, la matière ne « participe » pas ; elle ne doit pourtant pas se tenir « à l'écart » (οὐδ' ὥς ἔδει χωρὶς εἶναι). Plotin enchaîne avec cette explication (exprimée par un génitif absolu) : « Celui qui donne, comme par charité, l'existence même ne s'est pas arrêté, par impuissance, avant de venir jusqu'à elle (*sc.* la matière). »[10]

« Illumination »

Le raisonnement exposé dans ce passage de la *Descente* est celui-là même qui est à l'œuvre dans le texte déjà cité du traité *Contre les gnostiques.*[11]

– Dans la *Descente*, comme dans la critique de la gnose, une génération de la matière suit « nécessairement » des principes qui lui sont supérieurs.
– Cette matière, même si elle ne peut pas « participer », ne doit pas pour autant se tenir « à l'écart » (dans la *Descente*) ; elle ne

---

[9] Dès que l'on a saisi cette distinction, on n'est plus obligé de voir dans ce passage (n'en déplaise aux auteurs que nous venons de citer : Bréhier, Schwyzer, Rist) une alternative stricte : d'un côté, une matière éternelle qui ne serait pas engendrée ; de l'autre, une matière qui ne serait pas éternelle, donc engendrée. (Je résume la position commune à Bréhier et à Schwyzer.) Même la matière qui est « toujours » (*cf.* 6.18 : ἀεί) provient en dernier ressort de l'Un (comme tous les « êtres » d'ailleurs ; voir les premières lignes du chapitre) ; même une « génération » (*cf.* ἡ γένεσις, ligne 21) de la matière du monde sensible, puisqu'elle est « nécessaire » (*cf.* ἐξ ἀνάγκης, lignes 20-21), sera sans fin ni commencement dans le temps. Voir aussi sur ce point Note complémentaire II, pp. 61-62 *infra*.

[10] Les deux branches de l'alternative : *Enn.* IV 8 [6] 6.18-20 et 20-23. Sur les « deux » matières, voir notamment *Enn.* II 4 [12], chapitres 2-5 (matière intelligible), chapitres 6-16 (matière du monde sensible). Sur l'origine de la matière intelligible, voir p. 26 n. 22 *supra*. « Comme par charité » (οἷον ἐν χάριτι, ligne 23) ; cette traduction de χάρις, je le sais, est tendancieuse ; doit-on parler, non pas de « charité », mais de « grâce » ? (Voir É. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, coll. Budé, t. IV [Paris, 1927] 224 : « comme si ce principe, qui lui donne, par grâce, l'existence ... »)—C'est pour ne pas avoir distingué les « deux » matières que la thèse de E.B. Costello tombe à plat, « Is Plotinus inconsistent on the nature of evil ? », *International philosophical quarterly* 7 (1967) 483-497. Pour répondre à cette question, Costello a cité (voir surtout pp. 484-485) les premières lignes du chap. 3 du traité *Sur la matière* : « Il n'y a pas à dédaigner ce qui est indéterminé, où qu'il se trouve, ni ce qui, par sa conception même, est sans forme, à condition qu'il accepte de se mettre au service des êtres qui ont préséance sur lui, et sont les meilleurs » (3.1-3). Costello met en rapport ce texte et le traité *Sur la question de savoir quels sont les maux et d'où ils viennent* (I 8 [51]), mais sans avoir remarqué que, dans le texte cité du traité *Sur la matière*, il s'agit exclusivement de la matière du monde intelligible. H.J. Blumenthal a présenté la thèse de Costello comme le pendant et l'adversaire de la mienne (*Plotinus on evil*), voir *Plotinus' psychology, his doctrines of the embodied soul* (The Hague, 1971) 2 n. 3 ; l'a-t-il seulement lue ?

[11] *Enn.* II 9 [33] 3.14-21 ; voir p. 36 *supra*.

sera pas « laissée seule » (dans le traité *Contre les gnostiques*).
– Le principe supérieur ne s'arrête pas, « par impuissance, avant de venir jusqu'à elle » (*Descente*) ; les êtres divins ne se trouvent pas « dans un certain lieu à part et comme emmurés » (*Contre les gnostiques*).[12]

D'où la conclusion, exprimée sous une forme positive dans le traité *Contre les gnostiques* (3.20-21 ; dernier alinéa de notre citation) : la matière « sera illuminée ». Entendons : elle « sera illuminée » nécessairement, donc maintenant et pour toujours.

Cette conclusion positive est ancrée dans la conception même d'une génération de la matière telle que Plotin l'avait formulée dans le traité *De la descente*. Dans ce dernier traité, on ne peut en effet tenir une génération de la matière pour une « conséquence nécessaire » de principes antérieurs, sans refuser, de ce fait même, l'« impuissance » du principe supérieur. Sans refuser, par conséquent, la possibilité que cette matière se tienne « à l'écart ».

La matière qui ne se tient pas « à l'écart » est « illuminée » ; « illumination » et génération ont ainsi partie liée. L'âme qui engendre la matière doit aussi l'illuminer.[13]

Une matière « dépouillée » de forme

Cet agencement de concepts permet de saisir l'enchaînement des idées dans le traité *Contre les gnostiques*.[14] Si les gnostiques vont jusqu'à admettre une génération « nécessaire » de la matière, ils ne peuvent plus admettre que la matière soit un jour « laissée seule ». Conclusion réciproque et positive : les gnostiques ne peuvent admettre une génération nécessaire de la matière, sans admettre du même coup la nécessité de son « illumination ».

Plotin croit ainsi réfuter la vision eschatologique du monde propagée par ses adversaires. Les gnostiques affirment que la matière sera un jour « dépouillée » de forme. Plotin, pour sa part, ne concèdera pas que l'âme puisse tolérer comme voisin un objet quelconque « n'ayant aucune part à la raison » ; l'obscurité qui surgit à la

---

[12] Les deux textes : la *Descente*, *Enn.* IV 8 [6] 6.20-23 ; *Contre les gnostiques*, *Enn.* II 9 [33] 3.14-21. « Une génération de la matière suit "nécessairement" des principes qui lui sont supérieurs » : je résume ainsi, dans une seule et même formule, la deuxième branche de l'alternative proposée dans la *Descente* (6.20-21 : εἴτ' ἠκολούθησεν ἐξ ἀνάγκης ἡ γένεσις αὐτῆς τοῖς πρὸ αὐτῆς αἰτίοις) et la réponse que Plotin a prêtée aux gnostiques (3.17-18 : εἰ δὲ ἀναγκαῖον εἶναι φήσουσι παρακολουθεῖν).

[13] Je tiens pour synonymes l'« illumination » de la matière et son « information ». La matière qui « devient corps » (*Enn.* III 4 [15] 1.14-16 ; voir pp. 25-26 *supra*) est de ce fait « illuminée ».

[14] *Enn.* II 9 [33] 3.14-21 (cité p. 36 *supra*).

limite de la lumière est revêtue de forme ; l'« ombre » devient ainsi « recouverte de lumière ».[15]

Ainsi s'expliquerait l'opposition formulée à la fin du passage cité (*Contre les gnostiques*, cap. 3.18-19). Pour les gnostiques, la matière sera un jour « laissée seule », c'est-à-dire privée de forme. Pour Plotin, au contraire, si la production de la matière est à la fois nécessaire et éternelle, son illumination le sera également.[16]

Une matière engendrée sera toujours illuminée

C'est là l'enseignement positif commun à la *Descente* et au traité *Contre les gnostiques*. Si la matière est une conséquence de principes antérieurs, elle ne sera jamais privée de forme ; c'est l'âme qui l'a engendrée et c'est l'âme qui la tiendra toujours illuminée.

Les deux volets de cette thèse – génération, illumination – sont indissociables ; à supposer que les gnostiques accepteront l'un, ils ne pourront pas, sans incohérence, refuser l'autre.[17]

---

[15] La matière « dépouillée » de forme (*cf.* ἀποσυλήσας τῆς ὕλης τὸ εἶδος) : *Enn.* II 9 [33] 5.33-36. L'obscurité revêtue de forme : *Enn.* IV 3 [27] 9.20-29. L'« ombre » qui serait par la suite « recouverte de lumière » (... σκιᾶς, εἶτα ἐπιφωτιζομένου ἅμα καὶ τούτου) : *ibid.*, cap. 10.5-9.—Je laisse ici de côté plusieurs difficultés que susciterait l'interprétation détaillée de ces textes. Sur l'origine de l'« obscurité » qui surgit à la limite de la lumière (*Enn.* IV 3 [27] 9.24-25), voir Note complémentaire I, pp. 54-55 *infra*. Sur l'« illumination » de cette « obscurité » (σκότος, *Enn.* IV 3 [27] 9.25) ou de cette « ombre » (σκιᾶς, *ibid.*, cap. 10.7), *cf.* Note complémentaire I, pp. 58-60 *infra*. Voir aussi la note mise à la fin de ce chapitre.

[16] C'est ainsi que je comprends le cheminement de la pensée à l'endroit indiqué (*Enn.* II 9 [33] 3.18-19). Plotin vient de montrer que la matière suit nécessairement de principes antérieurs, qu'elle est donc impérissable (cap. 3.14-18). Encore faut-il montrer que la matière est éternellement « illuminée » (cap. 3.18-21). Plotin rejoint par ce biais le thème de la fin du chapitre précédent : l'âme transmet toujours à ce monde l'« illumination » qu'elle reçoit de l'Intellect (cap. 2.17-18 : ὥσπερ ἐλλάμπουσα ἀεὶ ἐλλάμπεται).

[17] Ici comme auparavant (p. 40 *supra*), je résume, dans une seule et même formule, à la fois l'activité génératrice de l'âme et son « illumination » de la matière qui est le fruit de cette activité. On m'objectera : ne s'agit-il pas ici de deux manifestations de l'âme, voire de deux « âmes » différentes ? 1º Dans les textes déjà examinés où l'on perçoit une génération de la matière par l'âme, il est question d'une âme « partielle » (ἡ μερική, *sc.* ψυχή, *Enn.* III 9 [13] 3.7-8), « image » d'une âme « supérieure », « image » qui est aussi la « sensation » et la « nature qui se trouve dans les plantes » (*Enn.* V 2 [11] 1.18-21 ; *cf.* III 4 [15] 1.2-3 ; voir pp. 22-24 *supra*). 2º En revanche, les « êtres divins » qui risquent de se trouver « dans un certain lieu à part » et « comme emmurés » (*Enn.* II 9 [33] 3.19-20 ; voir p. 36 *supra*) ne doivent-ils pas être supérieurs à cette âme « partielle », à cette « image » ? Comment alors prêter à un seul et même principe, d'une part une génération de la matière (œuvre d'une âme « partielle »), d'autre part une « illumination » de la matière (œuvre, celle-ci, des « êtres divins ») ?—Il me semble pourtant que c'est une erreur d'opposer, l'une à l'autre, ces deux activités de l'âme (génération, « illumination ») : l'âme « partielle » ne serait ici que l'instrument, ou l'intermédiaire, d'une activité qui traduirait la volonté d'une âme supérieure. Sur ce point, voir aussi Note complémentaire I, pp. 55-56 *infra*.

CHAPITRE VI

CONCLUSIONS : L'AME ET LA MATIÈRE

Les deux « illuminations »

Le thème d'une « illumination » reparaît dans le texte déjà examiné, où il est question de l'âme qui engendre la matière « en s'inclinant » (*Contre les gnostiques*, *Enn.* II 9 [33] 12.38-44).[1]

Dans les lignes qui précèdent immédiatement ce raisonnement, Plotin s'exprime ainsi (lignes 30-38) :

> L'illumination projetée sur l'obscurité, si l'on y réfléchit, fera reconnaître les causes véritables de ce monde. Car pourquoi fallait-il illuminer, si ce "falloir" n'était pas absolu ?
>
> En effet, de deux choses l'une : ou bien cette illumination est conforme à la nature, ou bien elle lui est contraire. Mais si elle est conforme à la nature, il en sera toujours ainsi.
>
> En revanche, si cette illumination est contraire à la nature, (1) quelque chose de contraire à la nature s'installera auprès des êtres intelligibles ; (2) les maux seront antérieurs à ce monde ; (3) ce monde ne sera plus la cause des maux ; au contraire, les êtres intelligibles seront cause de maux pour ce monde ; (4) ce ne sera plus d'ici-bas que les maux viendront à l'âme ; au contraire, ce sera de l'âme que les maux viendront ici.[2]

Une « illumination » contraire à la nature : la mauvaise option

Dans ce texte, Plotin présente à ses adversaires une alternative : l'illumination projetée sur l'obscurité (donc sur la matière), est-elle conforme à la nature, ou bien lui est-elle contraire ?

La deuxième option de cette alternative (illumination contraire à la nature) déclenche une série de conclusions, précédées chacune d'un καί. Ces conclusions (quatre en tout) désignent des impossibilités, voire des absurdités : ce sont les conséquences néfastes de la thèse de départ, selon laquelle l'« illumination » de l'âme serait contraire à la nature.

Prenons, par exemple, la troisième conséquence ; elle comporte une partie négative et une partie positive.

---

[1] Voir pp. 19-27, 36-37 *supra.*

[2] Cette traduction/paraphrase est reprise aux pp. 81-82 *infra.*

Partie négative
Ce monde ne sera pas la cause de maux (ligne 36).

Partie positive
Les êtres intelligibles seront la cause de maux pour ce monde (lignes 36-37).

Ces deux énoncés exprimeraient, pour Plotin, l'hérésie, l'impossibilité, l'absurdité : les êtres intelligibles ne seront jamais, pour Plotin, cause de maux pour ce monde ; c'est de ce monde que sortiront nécessairement les maux.

Nous devons par conséquent (si nous en croyons Plotin) refuser la deuxième option de l'alternative, pour retenir la première : l'illumination sera conforme à la nature.

Cette illumination n'est pourtant pas seulement « naturelle » ; elle est aussi, et de surcroît, éternelle. Plotin conclut en effet : si l'illumination est conforme à la nature, « il en sera toujours ainsi » (*cf.* ἀεὶ οὕτως, ligne 34).

L'erreur de M.-N. Bouillet

M.-N. Bouillet comprend tout autrement ce passage.[3] La troisième conséquence (καὶ οὐχ ὁ κόσμος ..., ligne 36) devrait marquer, pour cet auteur, une rupture ; Plotin reprendrait, à partir de cette phrase, l'exposé de son opinion personnelle. Bouillet traduit en effet :

> Alors ce n'est plus ce monde qui est la cause du mal [comme le prétendent les Gnostiques], ce sont les puissances divines.[4]

Si je l'ai bien compris, l'éditeur français entend prêter ici aux gnostiques la conclusion positive (le mal viendrait de ce monde) qui revient en propre à Plotin. A en croire M.-N. Bouillet :

– les maux viennent de ce monde : c'est la doctrine des gnostiques ;
– les maux ne viennent pas de ce monde ; ils remontent aux êtres premiers : c'est l'opinion personnelle de Plotin.[5]

En s'exprimant de la sorte, M.-N. Bouillet met sens dessus dessous le cheminement déductif du raisonnement. C'est en effet

[3] M.-N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin,* t. I (Paris, 1857) 292.
[4] L'incise est de Bouillet.
[5] C'est ainsi que j'interprète l'incise de Bouillet ; il est pourtant fort possible que je me sois trompé. L'auteur est peu loquace sur la façon dont il comprend l'ensemble de ce texte.

tout autrement que l'on doit comprendre ce passage. « Ce monde ne sera plus la cause des maux » (*cf.* ligne 36) découle de l'hypothèse initiale : l'illumination serait contraire à la nature (ligne 34). Plotin refuse cette hypothèse, il refuse également, par voie de conséquence, la conclusion qui en découle.

Nous arrivons, par ce biais, à une conclusion exactement contraire à celle de Bouillet :

- les maux viennent de ce monde : c'est l'opinion personnelle de Plotin ;
- les maux ne viennent pas de ce monde ; ils remontent aux êtres premiers.

Voilà (deuxième alinéa mis en retrait) la thèse *adverse*, thèse à laquelle seront acculés les adversaires de Plotin, s'ils refusent le premier volet de l'alternative (lignes 33-34 : l'illumination serait « conforme à la nature »), pour en adopter le second (lignes 34 sqq : l'illumination serait « contraire à la nature »).[6]

---

[6] L'interprétation de Bouillet refait surface chez des auteurs plus récents. Par exemple, J.M. Rist reprend textuellement l'incise de Bouillet : l'hypothèse d'une illumination qui serait contraire à la nature « *would imply attributing evil in the world not to the world (as the Gnostics wished), but to the Supreme* ». (Voir *Phronesis* 6 [1961] 161-162 ; *cf.* p. 29 n. 6 *supra.*)—L'interprétation de Rist n'est pourtant pas identique à celle de Bouillet (à supposer que j'aie compris correctement ce dernier ; voir la note précédente). Rist, comme Bouillet, prête aux gnostiques la conclusion d'après laquelle les maux viennent de ce monde (voir les propos cités) ; mais, à la différence de Bouillet, Rist ne prête pas à Plotin la thèse adverse : puisque les maux ne viennent pas de ce monde, ils doivent remonter aux êtres premiers. Rist reconnaît, en effet, que cette deuxième thèse, pour Plotin, ne serait pas admissible.—La question se pose pourtant : si Plotin refuse cette deuxième thèse, comment alors ne pas lui prêter la thèse adverse : les maux viennent de ce monde ? Et comment alors distinguer la position de Plotin de celle des gnostiques ? Pour contourner ce problème, Rist affirme que, pour les gnostiques, ce monde est mauvais, alors que pour Plotin, ce monde, ainsi que la matière dont il est en partie constitué, serait bon. Il écrit en effet, p. 162 : « *Contrary to the Gnostic view, the world cannot be evil, and – which is more relevant to our argument – even the matter at which the series of emanations comes to an end is good so far as it is viewed as the* product *of a superior.* » (Je transpose en caractères romains les italiques de l'original.) Mais cette dernière thèse (la « bonté » de la matière) n'est formulée nulle part dans les *Ennéades* et va même à l'encontre de ce qu'affirme expressément Plotin à la fois dans son traité *Sur la matière* (*Enn.* II 4 [12], voir surtout cap. 12) et dans son traité *Sur la nature et l'origine des maux* (*Enn.* I 8 [51], voir surtout cap. 3).—Revenons donc à l'interprétation déjà proposée de ce passage (*Enn.* II 9 [33] 12.30-38). L'hypothèse d'une illumination qui serait contraire à la nature entraînerait ici (cap. 12.36-37) deux conclusions complémentaires. Conclusion *négative* : les maux ne viennent pas de ce monde. Conclusion *positive* : les maux remontent aux êtres premiers. Pour dégager, dans ce contexte, l'opinion personnelle de Plotin, il faut intervertir ces deux propositions (je les prends maintenant en ordre inversé). Conclusion *négative* : les maux ne remontent pas aux êtres premiers. Conclusion *positive* : les maux viennent de ce monde. Interprétée de la sorte, cette dernière proposition (les maux viennent de ce monde) résume l'opinion personnelle de Plotin. L'origine du mal, pour

« Nécessité » et « nature »

Nous rejoignons, par ce biais, la conclusion implicite que nous croyons avoir décelée au chapitre 3 du même traité.[7]

Dans ce chapitre, si une génération, plus exactement une « consécution » de la matière (*cf.* cap. 3.18 : παρακολουθεῖν) est « nécessaire », alors cette « nécessité » subsiste encore « maintenant » (lignes 17-18 : εἰ δὲ ἀναγκαῖον ... καὶ νῦν ἀνάγκη).

L'« illumination » de la matière est présentée, dans le même texte, sous la forme d'un simple verbe au futur (ligne 21 : ἐλλαμφθήσεται). Mais, dans le contexte, il est clair que cette « illumination » de la matière est tout aussi nécessaire et éternelle que sa génération, car elle provient de l'impossibilité (*cf.* ligne 20 : εἰ δὲ οὐχ οἷόν τε ...) que les êtres divins soient « dans un certain lieu à part » et « comme emmurés » (lignes 19-20).

En somme, si la génération de la matière est ici nécessaire et éternelle, son « illumination » le sera également.[8]

« Nécessité » (cap. 3.14-21) et « nature » (cap. 12.30-38) aboutissent de la sorte à un seul et même résultat : celui d'une illumination éternelle de la matière.[9]

« Nécessité », « nature », « éternité »

Nous rejoignons, par le même biais, la solution du dilemme contrainte/liberté, posé au chapitre 8 du traité.[10]

Une « contrainte » (*cf.* βιασθεῖσαι, cap. 8.39-41) serait manifestement contraire à la nature ; l'âme, de par sa nature (je glose), ne peut être que libre, volontaire.

Mais si cette liberté, ce « volontaire », s'oppose à la contrainte, elle ne s'exprime pas pour autant sous la forme d'un « choix ». La venue de l'âme en ce monde ne peut en effet faire l'objet d'un refus ; elle est, au contraire, « éternellement nécessaire, conformément à une loi de la nature ».[11]

Plotin, se trouve bien dans « ce monde », à cause de la présence de la matière dont il est en partie constitué (*cf.* cap. 12.38-39).

[7] *Enn.* II 9 [33] 3.14-21 ; voir pp. 36-41 *supra*.

[8] Je reprends ici la conclusion de mon analyse antérieure, voir pp. 40-41 *supra*.

[9] Pour ces deux textes, voir p. 36 *supra* (*Enn.* II 9 [33] 3.14-21) et le début de ce chapitre (*Enn.* II 9 [33] 12.30-38).

[10] *Enn.* II 9 [33] 8.39-43 ; voir chap. II, pp. 5 sqq. *supra*.

[11] Voir *Descente*, *Enn.* IV 8 [6] 2.5-6 et cap. 5, ainsi que le premier livre des *Apories*, *Enn.* IV 3 [27] 13.17-20. Pour ces deux textes, voir pp. 6-18 *supra*. L'expression citée provient du cinquième chapitre du traité *Sur la descente* : l'activité de l'âme dans ce monde ainsi que les expériences qu'elle doit subir ici-bas exprimeraient la volonté divine parce que l'ensemble de ces expériences et de cette activité serait « éternellement nécessaire conformément à une loi de la nature »

« Nécessité », « nature », « éternité » : les catégories qui commandent la venue de l'âme en ce monde commandent également *mutatis mutandis* la génération de la matière et son « illumination ».[12]

Les âmes individuelles, l'âme supérieure, l'âme « partielle »

Il est bien vrai que, en présentant sous cette forme la philosophie des *Ennéades*, nous regroupons deux manifestations différentes de l'âme : d'une part, une âme supérieure, qui, par l'intermédiaire d'une âme « partielle », son « image », transmet à la matière, engendrée par cette image, l'« illumination » qu'elle reçoit du monde intelligible ; d'autre part, les âmes individuelles (les nôtres, celle des animaux ...), qui, à un moment donné, viennent habiter des corps, « suivant un élan naturel », tel qu'on le voit dans l'appétence pour le mariage.[13]

Mais, si différentes soient-elles, les âmes individuelles et l'âme supérieure ont ceci de commun : elles exercent une activité qui est à la fois naturelle et nécessaire.

Cette nature, cette nécessité exclut tout aussi bien la contrainte que le péché. Elle rend éternelle l'« illumination » de la matière. Elle confère à la venue des âmes en ce monde un aspect volontaire et néanmoins innocent.[14]

(*Enn.* IV 8 [6] 5.10-14 : ὅταν δὲ ταῦτα πάσχειν καὶ ποιεῖν [*sc.* τὴν ψυχὴν] ᾗ ἀναγκαῖον ἀϊδίως φύσεως νόμῳ ... θεὸν εἴ τις λέγοι καταπέμψαι, οὐκ ἂν ἀσύμφωνος οὔτε τῇ ἀληθείᾳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἴη.) Les termes ici employés résument l'essentiel de mon analyse antérieure (voir surtout pp. 16-18).

[12] Un texte fait ici figure d'exception ; en *Enn.* III 7 [45] 11.15-17, une génération du temps serait le fruit non seulement d'un « vouloir », mais d'un « choix ». Voir sur ce texte Note complémentaire I, pp. 53-54 *infra*. *Cf.* p. 12 n. 21 *supra*.

[13] Sur la génération de la matière (*Enn.* III 9 [13] 3 ; III 4 [15] 1), voir p. 24 *supra*. Sur son « illumination » (par ex., *Enn.* II 9 [33] 3.14-21), voir pp. 36-41 *supra*, ainsi que le texte cité au début de ce chapitre (*Enn.* II 9 [33] 12.30-38). Sur les rapports entre l'âme supérieure et l'âme « partielle », son « image », voir Note complémentaire I, pp. 55-56 *infra*. Sur les âmes individuelles qui, « à un moment donné » (ποτέ), viennent habiter les corps (*Enn.* IV 3 [27] 13.7-8 et 17-20), voir pp. 8-18 *supra*.

[14] Je résume ainsi les conclusions de mon analyse : voir surtout pp. 15-18 *supra* (contrainte/liberté) et pp. 39-41 *supra* (« illumination »).—Ces thèmes reviennent en d'autres endroits des *Ennéades*. On rencontre par exemple, dans le premier livre du traité *Sur la providence* (*Enn.* III 2 [47]), l'opposition (implicite) de la contrainte et de la nécessité : la venue de l'âme en ce monde ne saurait être soumise à une contrainte (*cf.* ἐβιάσατο) ; celle-ci serait contraire à sa nature (cap. 12.7-12). Dans le traité *Sur la beauté intelligible* (*Enn.* V 8 [31]), Plotin s'oppose à la possibilité d'une destruction du monde sensible, affirme la certitude de son « illumination » éternelle (cap. 12.19-26 ; dans ces quelques lignes, Plotin ébauche en quelque sorte les critiques qui seront développées dans son traité *Contre les gnostiques*). Si je n'ai pas cité ces textes (et d'autres encore) au cours de mon exposé, c'est que j'ai préféré me limiter à l'étude d'une dizaine de textes que j'ai jugé essentiels (*cf.* p. 75 n. 21 *infra*), laissant au lecteur le soin d'accumuler parallèles, échos, retouches ...

Le mal cosmique ; le mal humain

Certes, cet agencement de concepts ne saurait éliminer de l'univers plotinien ni le mal cosmique ni le mal humain.

La matière, pour Plotin, est un « non-être », parce que le principe qui lui est antérieur et qui l'a engendré est un « être ».[15] Du fait même qu'elle est un « non-être », la matière n'est pas à même d'absorber la lumière projetée sur elle par l'âme. Lorsque l'âme la revêt d'une forme, la matière ne subit aucune transformation réelle ; forme et matière ne font pas un.[16] L'« être » de la matière, c'est donc le « non-être » ; elle « participe sans participer ».[17] La matière devient ainsi, pour Plotin, le « mal absolu », le « mal en soi ».[18]

---

[15] C'est ainsi que je comprends les dernières lignes du traité *Sur la matière* (*Enn.* II 4 [12] 16.24-27). Il est vrai que, dans ce passage, Plotin ne parle pas expressément d'une génération de la matière ; mais ne l'a-t-il pas laissé entrevoir (*cf.* p. 26 n. 22 *supra*) ? En lisant à la fois ce texte (cap. 16.24-27) et la fin de la section précédente du traité (cap. 5.28-30), on se demande en effet : la matière du monde sensible ne serait-elle pas engendrée par l'intermédiaire de l'âme, tout comme la matière du monde intelligible est produite par l'intermédiaire de l'« altérité » et du « mouvement » ? A cette question (implicite) une réponse positive s'impose lorsqu'au traité suivant dans l'ordre chronologique des traités l'âme « partielle » engendre le « non-être » et l'« indéfini », « partout obscur » (*Enn.* III 9 [13] 3.10-14 ; voir pp. 22-27 *supra*).

[16] L'« impassibilité » de la matière et son caractère « indéfini » (sans forme) sont les faces complémentaires d'une même théorie ; voir les deux traités, *Sur l'impassibilité des incorporels* (*Enn.* III 6 [26]), cap. 6-19 (« impassibilité ») ; *Sur la matière* (*Enn.* II 4 [12]), cap. 6-16 (« indéfinition »). Forme et matière ne font pas un : voir surtout *Enn.* III 6 [26] 11-12 et 14 ; *cf.* la note suivante. Sur le caractère « indéfini » de la matière, voir aussi p. 24 n. 18 *supra*.—L'« impassibilité » de la matière explique la nécessité d'une « seconde initiative », lorsque l'âme fait de la matière un corps (*cf.* οἷον δευτέρᾳ προσβολῇ, *Enn.* III 9 [13] 3.15-16 ; *cf.* III 4 [15] 1.14-16, et voir aussi cap. III, pp. 19 sqq. *supra*). La matière du monde intelligible « se définit », lorsqu'elle se tourne elle-même vers sa source (II 4 [12] 5.33-35) ; mais la matière du monde sensible, l'« engendré sans vie » (III 4 [15] 1.7), a besoin, elle, d'une seconde initiative de la part du principe qui l'a engendrée.

[17] Ces deux expressions résument la doctrine du traité *Sur l'impassibilité des incorporels* (*Enn.* III 6 [26]), cap. 6-19. L'« être » de la matière est le « non-être » : voir surtout cap. 6.30-32 (ἀνάγκη ... εἶναι τούτοις τὸ εἶναι τὸ μὴ οὖσιν εἶναι). La matière « participe sans participer » : voir cap. 14.18 sqq. (Plotin s'interroge : πῶς μὴ μετέχον μετέχει ...) ; voir aussi cap. 11. Cf. *Plotinus and the Gnostics*, pp. 110 sqq.—Le paradoxe du chap. 6 (l'« être » qui est un « non-être ») recouvre, dans ce contexte, à la fois les corps et la matière ; mais il s'applique plus spécialement à la matière (voir cap. 7.10-11). Le même paradoxe est formulé au traité précédent ; voir *Enn.* II 5 [25] 5.27-36.—La « participation » qui n'en est pas vraiment une (cap. 14 ; voir aussi cap. 11) permet de concilier des affirmations apparemment contradictoires (l'âme « a revêtu de forme » l'objet qu'elle a produit, ἐμόρφωσε, III 9 [13] 3.16 ; mais cet objet, la matière, « est incapable d'être formé », μορφοῦσθαι μὴ δυνάμενον, *Enn.* II 5 [25] 5.22) ; voir sur ce point Note complémentaire I, pp. 58-60 *infra*.

[18] Le dernier chapitre du traité *Sur la matière*, II 4 [12] 16, amorce les thèmes du traité *Quels sont les maux et d'où viennent-ils ?*, I 8 [51] : le « mal absolu » (*cf.* πῶς δὲ οὐ πάντῃ κακόν ;), II 4 [12] 16.24 ; le « mal en soi » (*cf.* καθ' αὑτὸ κακόν), I 8 [51]

La matière est aussi cause de péché pour l'âme. Non, certes, que pour Plotin toutes les âmes soient soumises au péché : les « dieux visibles », les astres, ne recèlent aucun mal, aucun péché ; et les hommes ne sont pas tous pécheurs.[19] Qu'est-ce donc qui rend l'âme pécheresse ? Ce n'est pas tout rapport avec la matière, mais un rapport trop intime, un commerce avec la matière où l'âme se laisse emporter par un excès d'enthousiasme, par un trop grand vouloir.[20] La matière s'empare alors de l'âme et la rend vicieuse.[21]

Mais d'où vient cet excès de vouloir ? En voyant l'image qu'elle a faite, l'âme « l'a revêtue de forme » et s'approche d'elle, « en se réjouissant ... ».[22] C'est cette « réjouissance » (*cf.* ἡσθεῖσα) qui risque d'être excessive, qui sera alors un piège, qui deviendra ainsi pour l'âme l'occasion même de son malheur.

Mais cette réjouissance serait-elle aussi vive, aussi dangereuse, si elle n'avait pas pour objet l'« image » même engendrée par l'âme ?

Ne doit-on pas comprendre que c'est parce que l'âme a engendré son « image », qu'elle risque de trop s'adonner aux soins de l'objet qu'elle a produit ?

La génération de la matière : pivot de la théodicée plotinienne

Nous revenons ainsi à la théorie d'une génération de la matière par l'âme. Cette théorie, mal comprise et même niée par les exégètes modernes de Plotin, est le pivot de la théodicée plotinienne, la doctrine qui, plus que toute autre, sépare théodicée plotinienne et théodicée gnostique.

La matière est, pour Plotin, le « non-être » et le « mal en soi » ; mais, du fait même que c'est l'âme qui l'a engendrée, la matière, le

---

3.39-40. Cette détermination de la matière (le « mal absolu », le « mal en soi ») est irréductible : l'impassibilité de la matière, ainsi que la « participation » qui n'en est pas vraiment une (voir les deux notes précédentes), ne permettront jamais à l'âme d'infuser la vie à l'objet qu'elle a produit. Même recouvert de forme, l'« engendré sans vie » (τὸ γεννώμενον ἄζων, *Enn.* III 4 [15] 1.7) est un « cadavre maquillé » (νεκρὸν κεκοσμημένον, *Enn.* II 4 [12] 5.18). Sur cet aspect de la doctrine de Plotin, voir aussi Note complémentaire I, pp. 58-60 *infra*.

[19] *Enn.* I 8 [51] 5.30-34. Voir *Plotinus on evil*, pp. 129-131. En commentant ce texte, je me permets l'emploi de « pécheresse » comme adjectif; ce sens, reconnu par Littré (*s.v.*), est-il aujourd'hui vraiment désuet, comme me l'ont assuré certains ?

[20] « Un trop grand vouloir » ; voir, par ex., προθυμίᾳ δὲ πλείονι, *Enn.* IV 8 [6] 7.9-10. Cf. *Plotinus on evil*, pp. 131, 133 sqq.

[21] Je résume ainsi l'enseignement développé dans le traité *Sur la question de savoir quels sont les maux et d'où ils viennent* (*Enn.* I 8 [51]) ; ce traité fait l'objet d'une analyse dans mon étude *Plotinus on evil*. Voir aussi la Note complémentaire mise à la fin de ce volume (Note complémentaire III, pp. 69-77 *infra*).

[22] *Enn.* III 9 [13] 3.15-16 (... τὸ εἴδωλον ἐμόρφωσε καὶ ἡσθεῖσα ἔρχεται εἰς αὐτό) ; *cf.* p. 25 n. 20 et p. 26 n. 22 *supra*.

« mal en soi », ne s'élevera jamais au-dessus de l'âme, pour se situer auprès des êtres premiers ; et elle ne sera jamais délaissée par l'âme, ni condamnée à se voir privée de forme (« seule », « à l'écart »).[23]

Sur ces deux points, Plotin se sépare irrévocablement des gnostiques, qui accepteraient de laisser le mal s'installer auprès des êtres premiers, et de voir la matière, dépouillée de forme, devenir un jour « seule ». En contournant ces deux écueils de l'hérésie gnostique, Plotin a toléré ce qu'il ne pouvait d'ailleurs nier : en deçà de la lumière, reste l'obscurité, où risque de s'abîmer l'âme qui l'a engendrée.[24]

---

[23] Pour ces deux expressions, voir *Enn.* II 9 [33] 3.18 (« seule ») ; *Enn.* IV 8 [6] 6.22 (« à l'écart »). *Cf.* p. 36 et p. 39 *supra.*

[24] Sur les rapports de l'âme et de la matière dans la philosophie de Plotin, voir *Plotinus on evil*, ainsi que la Note complémentaire mise à la fin de cet ouvrage (Note III, pp. 69-77 *infra*).

NOTES COMPLÉMENTAIRES

NOTE I

L'AME ET LA MATIÈRE : PROBLÈMES D'INTERPRÉTATION

Le « choix » de l'âme et la génération du temps

La théorie de Plotin, telle que je l'ai présentée au fil de cet exposé, permettrait de concilier le « volontaire » et la « nécessité ». La venue de l'âme en ce monde ne ferait pas l'objet d'un choix ; elle serait en ce sens « nécessaire ». Mais elle ne serait pas soumise à une contrainte ; en ce sens, elle serait « volontaire ».[1]

Un texte fait ici figure d'exception. En *Ennéade* III 7 [45] 11.15-17, une génération du temps serait le fruit non seulement d'un « vouloir », mais d'un « choix » : l'âme dont l'activité produirait le temps « choisit de chercher plus que le présent » (*cf.* ἑλομένης). Si l'on prend à la lettre cette affirmation, ne doit-on pas aboutir à une distinction formelle : absence de choix, lorsque Plotin parle de la descente des âmes individuelles (*Enn.* IV 3 [27] 13.17-18) ; présence d'un choix quand il s'agit, au contraire, d'une âme supérieure et de la génération du temps (*Enn.* III 7 [45] 11.15-17) ?

Je n'en suis pas bien sûr. Constatons que l'affirmation d'un « choix » s'intègre dans un contexte très particulier. Plotin s'interroge sur l'origine du temps, reprenant (avec un brin d'ironie) une citation d'Homère que Platon avait déjà mise à contribution dans la *République*.[2] Il poursuit : impossible de faire appel ici aux Muses ; celles-ci ne viendront à l'existence qu'après l'éclosion du temps. C'est donc au Temps lui-même qu'il faudra s'adresser ; c'est lui qui « *pourrait* prendre la parole sur sa propre personne *plus ou moins* de cette façon ».[3]

---

[1] Voir chap. II, pp. 5-18 *supra*.

[2] Voir l'*Iliade*, XVI 113 ; Platon, *Resp.* VIII, 545D8-El ; Plotin, *Enn.* III 7 [45] 11.6-11. L'ironie réside en partie dans la substitution à ἔμπεσε, verbe employé par Homère et par Platon, de ἐξέπεσε, ce changement de préverbe anticipant sur l'analyse qui suivra (*cf.* ἐκφανείς, ligne 11) : la génération du temps serait, non point une « im-plosion », mais une « ex-plosion ».

[3] Plotin écrit, cap. 11.11 : λέγοι δ' ἂν περὶ αὐτοῦ ὧδέ πως. Je tiens ici « Temps » pour sujet du verbe (*cf.* αὐτόν ... τὸν γενόμενον χρόνον, ligne 10). Dans la phrase citée (ligne 11), remarquons l'emploi d'un optatif (λέγοι), la présence de la particule modale (ἄν), l'adjonction d'un deuxième adverbe (πως).

Dans un tel contexte, toutes les expressions qu'emploie Plotin (l'âme qui « choisit de chercher plus que le présent » est aussi « une nature affairée », φύσεως ... πολυπράγμονος, cap. 11.15) ne sont pas à prendre au pied de la lettre. Admettons que, textuellement, l'âme « choisit » de se séparer de l'éternité pour engendrer le temps. Mais gardons-nous de prendre trop au sérieux l'adjonction de ce détail dans un contexte où perce déjà plus d'une pointe d'humour.

J'en conclus, pour ma part, que l'aspect «facultatif» d'une génération du temps par l'âme ne remet nullement en cause la « nécessité » que Plotin avait formulée dans ses traités antérieurs, « nécessité » qui commande à la fois la génération de la matière et son « illumination ».[4]

La « lumière » devient « obscurité »

Dans un passage plusieurs fois cité lors de mon exposé (*Apories sur l'âme*, livre premier = *Enn.* IV 3 [27] 9.20-29), Plotin déclare (lignes 24-26) : ... οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμψαν ἐπ' ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς σκότος ἐγίνετο, ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχή, ἐπείπερ ὑπέστη, ἐμόρφωσεν αὐτό. Littéralement : « ... c'est comme si (*cf.* οἷον) une grande lumière, brillant aux limites extrêmes du feu, était devenue obscurité ; puisque celle-ci (c'est-à-dire l'obscurité ; *cf.* ὅπερ) est venue à l'existence, l'âme, en la voyant, l'a revêtue de forme. »[5]

Les éditeurs se sont trompés dans les traductions qu'ils ont données de ce texte. É. Bréhier, par exemple, a rendu ὑπέστη par une forme transitive du verbe : l'âme « a fait naître » l'obscurité.[6]

A.H. Armstrong a corrigé (plus ou moins) cette erreur (il écrit : « *since it is there as a substrate for form* »), mais il en a commis une autre, en donnant comme sujet au verbe principal de la phrase (ἐγίνετο), non point la lumière (φῶς), mais l'obscurité (σκότος). Il traduit en effet : « ... *a great light shines from it, and at the outermost edge of this firelight there is a darkness.* »[7]

---

[4] Dans le texte cité (*Enn.* III 7 [45] 11.6 sqq.), le temps qui est présenté comme le fruit d'un « choix » n'est pas encore le temps du monde, mais une « temporalisation » de la nature même de l'âme (voir surtout cap. 11.29 sqq.). Sur la théorie d'une génération du temps par l'âme, voir mon étude « Temps et éternité dans la philosophie grecque », in *Mythes et représentations du temps*, « recueil préparé par Dorian Tiffeneau » (Paris, 1985) 59-85 (sur ce texte de Plotin, voir surtout pp. 71-72).

[5] Pour l'emploi fait antérieurement de ce passage, voir p. 23 n. 12 et pp. 40-41 *supra*.

[6] Voir *Plotin, Ennéades*, coll. Budé, t. IV (Paris, 1927) 75.

[7] Voir *Plotinus*, coll. Loeb, vol. IV (Cambridge, Massachusetts, 1984) 63. Pour la traduction de ὑπέστη (intransitif, l'obscurité « est venue à l'existence »), voir Sleeman et Pollet, *Lexicon plotinianum*, *s.v.* ὑφιστάναι (col. 1070).

Sur ce point, c'est plutôt Bréhier qui a raison : φῶς est ici le sujet du verbe, σκότος en est le complément. La lumière « est devenue obscurité ».

Cette nuance n'est pas à dédaigner : ne voit-on pas en effet, dans cette image d'une lumière qui « se transforme » en obscurité (*cf.* ἐγίνετο), une allusion discrète à une théorie de l'émanation intégrale ?

L'âme de l'univers et l'âme « partielle »

Dans le texte que nous venons de citer (*Apories sur l'âme*, livre premier = *Enn.* IV 3 [27] 9.20-29), l'âme revêt de forme (*cf.* ἐμόρφωσεν) l'obscurité qui se crée à la limite de la lumière, pour en faire le « lieu » et le « corps » dont elle aura besoin lorsqu'elle veut « s'avancer » (προϊέναι ... εἰ μέλλοι, *ibid.* lignes 22-23).

Si nous admettons, dans ce passage, la possibilité d'une allusion discrète à une théorie de l'émanation intégrale (voir lignes 24-26, citées ci-dessus : la lumière « est devenue obscurité »), ne s'ensuit-il pas que nous retrouvons dans ce texte, ne serait-ce que très implicitement, les deux activités de l'âme commentées précédemment : dans un premier temps, l'âme engendre la matière ; dans un deuxième temps, elle revêt cette matière d'une forme pour en faire un corps ?[8]

On m'objectera pourtant que le rapprochement de ces deux groupes de textes rend incohérente la pensée de l'auteur.[9]

L'âme qui, voulant « s'avancer », « engendrera pour elle-même un lieu, donc aussi un corps » (γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα) et qui, pour ce faire, « revêt » l'obscurité « de forme » (*cf.* ἐμόρφωσεν), c'est « l'âme de l'univers » (τῆς τοῦ παντός, *sc.* ψυχῆς, voir *Enn.* IV 3 [27] 9.12-29).

En revanche, l'âme qui engendre l'« indéfini » (donc la matière)

---

[8] Voir surtout *Enn.* III 9 [13] 3 ; *Enn.* III 4 [15] 1 ; *cf.* pp. 21-27 *supra.*—Que l'on me comprenne bien : je m'interroge ici sur la possibilité d'une présence *implicite* de ces deux activités de l'âme dans le texte cité des *Apories* (*Enn.* IV 3 [27] 9.20-29). Si, en effet, Plotin parle expressément, dans ce texte, d'une « in-formation » de la matière (*cf.* ἐμόρφωσεν, ligne 26), ainsi que d'une génération du corps (γεννήσει ... σῶμα, lignes 22-23), il n'y souffle mot, au contraire, d'une génération de la matière par l'âme. (C'est à tort que Bréhier traduit ὑπέστη, ligne 26, par une forme transitive du verbe, « a fait naître » ; voir p. 54 n. 6 *supra.*) Cette activité de l'âme (engendrement de la matière) ne s'entrevoit que très indirectement, dans l'allusion à la théorie de l'émanation intégrale (si nous interprétons en ce sens l'image de la lumière « devenue » obscurité, lignes 24-26).

[9] Les deux groupes de textes sont : d'une part, *Enn.* III 9 [13] 3 et *Enn.* III 4 [15] 1 (voir pp. 21-27 *supra*) ; d'autre part, *Enn.* IV 3 [27] 9.22-23 et 24-26 (voir les pages précédentes de cette Note complémentaire).

est une âme « partielle » (ἡ μερική, *sc.* ψυχή, *Enn.* III 9 [13] 3.7-8) ; elle n'est que l'« image » d'une âme supérieure, « image » qui est aussi la « sensation » et la « nature qui se trouve dans les plantes » (*Enn.* V 2 [11] 1.18-21 ; *cf.* III 4 [15] 1.2-3). C'est cette « image » de l'âme supérieure qui, pour transformer en corps la matière qu'elle aurait engendrée, la « revêt de forme » (ἐμόρφωσε, *Enn.* III 9 [13] 3.16 ; *cf.* μορφὴν λαβόν, *Enn.* III 4 [15] 1.14-16).[10]

Comment ne pas voir, dans ces deux groupes de textes, une opposition formelle : la production du corps serait tantôt l'œuvre de l'âme de l'univers (*Enn.* IV 3 [27] 9.12-29), tantôt le fruit d'une activité de l'âme « partielle », qui ne serait que l'« image » d'une âme supérieure (*Enn.* V 2 [11] 1.18-21 ; III 9 [13] 3 ; III 4 [15] 1) ?[11]

Cette contradiction me semble pourtant plus apparente que réelle. Plotin distingue souvent entre deux aspects, ou deux manifestations, de l'âme de l'univers, dont l'une serait comme l'image ou le « reflet » (ἴνδαλμα) de l'autre. C'est ce « reflet » qui est le « dernier créateur » (ποιητής ... ἔσχατος) et c'est l'âme supérieure qui lui envoie les « traces » de son « illumination » (ἐλλάμπουσα ... ἴχνη τῇ ἐν σώματι, *sc.* ψυχῇ).[12]

J'en conclus tout simplement : lorsque Plotin affirme que l'âme de l'univers, pour « s'avancer », engendrera « un lieu, donc aussi un corps » (*Enn.* IV 3 [27] 9.12-29), c'est à plus proprement parler l'âme supérieure qui le fera par l'intermédiaire de son « image ».

Inversement, lorsque l'« image » revêt la matière d'une forme pour en faire un corps (je réunis ainsi *Enn.* V 2 [11] 1.18-21 et *Enn.* III 4 [15] 1 ; voir aussi *Enn.* III 9 [13] 3), c'est parce qu'elle transmet à la matière l'« illumination » qu'elle reçoit de l'âme supérieure.

---

[10] Pour mon interprétation de ces trois textes (*Enn.* V 2 [11] 1.18-21 ; *Enn.* III 9 [13] 3 ; *Enn.* III 4 [15] 1), voir p. 21-27 *supra*.

[11] J'ai fait allusion précédemment à un autre aspect du même problème : comment prêter à un seul et même principe, d'une part une génération de la matière, d'autre part l'« illumination » de cette matière et sa transformation en corps, alors que Plotin parle tantôt d'une âme « partielle », « image » d'une âme supérieure (voir les textes cités), tantôt des « êtres divins » qui risquent de se trouver « dans un certain lieu à part » et « comme emmurés » (*Enn.* II 9 [33] 3.19-20) et qui seraient manifestement supérieurs à l'âme « partielle » ? Pour ce problème, voir p. 17 n. 41 *supra*.

[12] Je regroupe ainsi trois passages d'un même traité : *Enn.* II 3 [52] 9.31-34 ; 17.15-18 ; 18.8-22. Pour la même doctrine, on lira avec profit *Sur le monde*, *Enn.* II 1 [40], cap. 5. Pour le pouvoir générateur de l'âme inférieure, voir *ibid.*, cap. 8.26-27. D'autres textes sont rassemblés et commentés par M.-N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, t. I (Paris, 1857) 193 n. 1.

La matière : image d'une image

Dans l'un des textes que nous avons cités où s'entrevoit une génération de la matière, la terminologie de Plotin prête à équivoque : le terme d'« image » (εἴδωλον), qui s'employait auparavant pour l'âme (*Enn.* V 2 [11] 1.18-21), s'emploie maintenant pour son produit (*Enn.* III 9 [13] 3.11).[13]

Cette équivoque ne tire pourtant pas à conséquence dès que l'on interprète ces deux derniers textes (onzième et treizième dans l'ordre chronologique) à la lumière du traité qui les a suivis de près dans l'ordre de la composition : le traité *Sur le démon qui nous a reçus en partage* (quinzième selon l'ordre chronologique).

Commençons par le traité *Sur la génération et l'ordre des choses qui sont après le Premier* (V 2 [11]). L'« image » engendrée par l'âme de l'univers est ici la « sensation » et la « nature qui se trouve dans les plantes » (cap. 1.18-28 ; voir surtout ligne 41).

Cette manifestation de l'âme est celle même mentionnée dans le premier chapitre du traité *Sur le démon qui nous a reçus en partage* (III 4 [15] 1). Plotin n'emploie plus dans ce dernier texte le terme d'« image », mais il est évident qu'il parle d'un seul et même objet ; dans les deux passages, en effet, l'âme qui « se meut » produit une « hypostase » qui est la « sensation » et la « nature qui se trouve dans les plantes » (*Enn.* V 2 [11] 1.18-28 ; cf. *Enn.* III 4 [15] 1, surtout lignes 2-3).

Dans le traité *Sur le démon*, cette manifestation de l'âme produit une « indéfinition absolue » (ἀοριστίαν ... παντελῆ, III 4 [15] 1.11-12) ; ce produit n'est autre chose que le « non-être » et l'« indéfini » (τὸ μὴ ὄν, τὸ ἀόριστον) qui, dans le traité précédent (*Questions diverses*), est engendré par une âme « partielle » (ἡ μερική, *sc.* ψυχή, III 9 [13] 3 ; voir surtout lignes 7-13).

Cette identité de l'objet engendré (l'« indéfinition absolue », d'une part ; le « non-être » et l'« indéfini », d'autre part) permet d'inférer l'identité du générateur : l'âme « partielle » des *Questions*

---

[13] Pour mon interprétation de ces deux textes, voir pp. 21-27 *supra*.—Ici comme auparavant (pages citées), je parle du produit (le non-être) comme d'une « image » de l'âme ; Plotin lui-même ne s'est pas exprimé autrement (*Enn.* III 9 [13] 3.10-11 : τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖ εἴδωλον αὐτῆς, *sc.* ἡ μερικὴ ψυχή). Constatons cependant que l'« image » dont il est question dans les lignes suivantes du traité est présentée plutôt comme une image de l'indéfinition de l'âme. C'est ainsi du moins que j'interprète le démonstratif τούτου (ligne 12). L'âme devient « plus indéfinie » (lignes 11-12 : ἀοριστοτέρα γινομένη). C'est « l'image de ceci » (ligne 12 : καὶ τούτου τὸ εἴδωλον), c'est-à-dire l'image de cette indéfinition (*cf.* ἀοριστοτέρα), qui devient « l'indéfini, partout obscur » (lignes 12-13 : τὸ ἀόριστον πάντῃ σκοτεινόν).

diverses est aussi la « nature qui se trouve dans les plantes » (III 9 [13] 3.7 ; *cf.* III 4 [15] 1.2-3).

Revenons maintenant à la question des « images ». Il est vrai que, dans les *Questions diverses*, c'est l'objet engendré par l'âme « partielle » qui est appelé « image » (εἴδωλον, III 9 [13] 3.11), alors que, dans le traité *Sur la génération et l'ordre des choses qui sont après le Premier*, ce terme s'appliquait, au contraire, à la « nature qui se trouve dans les plantes », donc à l'âme « partielle », « image » d'une âme supérieure (nous réunissons ainsi les deux passages cités : V 2 [11] 1.18-28 ; III 9 [13] 3.7).

Mais ces deux emplois d'un même terme ne donnent pas dans la contradiction. Pour rendre cohérente la pensée de l'auteur, il suffit en effet de comprendre que le terme d' « image » s'applique tout aussi bien au générateur (l'âme « partielle ») qu'à l'objet engendré (le non-être/la matière), si bien que ce dernier (le non-être/la matière) devient « image d'une image ».[14]

La « participation » qui n'en est pas une

La notion de matière et d'« image » revient dans un autre traité de la même période : *Sur la matière* (*Enn.* II 4, douzième traité selon l'ordre chronologique). La matière du monde intelligible est ici une « réalité » (οὐσία), douée de vie et d'intelligence. La matière du monde sensible n'est qu'une « image » et la forme qui la recouvre n'est, elle aussi, qu'une « image ». Privée de vie et d'intelligence, la matière du monde sensible, même revêtue de forme, ne serait qu'un « cadavre maquillé » (*Enn.* II 4 [12] 5 ; voir surtout ligne 18 : νεκρὸν κεκοσμημένον).

[14] Plotin n'emploie pas cette expression (« image d'une image ») dans la formulation de sa propre doctrine ; elle se rencontre pourtant à la fois dans la *Vita Plotini* (Plotin aurait refusé de laisser à ses disciples « l'image d'une image », à savoir son portrait, *Vita* 1.7-9 : εἰδώλου εἴδωλον) et dans l'exposé que Plotin a donné du mythe de Sophia (*Enn.* II 9 [33] 10.19-33 : d'une première image qui provient de Sophia, les gnostiques en font une autre, donc « image de l'image », qui est le démiurge ; voir ligne 27 : τοῦ εἰδώλου εἴδωλον). Le sens n'est évidemment pas le même dans la *Vita*, dans l'exposé du mythe gnostique et dans les deux traités où Plotin parle tantôt de l'âme, tantôt de son produit, comme d'une « image » (l'âme : *Enn.* V 2 [11] 1.18-21 ; son produit : *Enn.* III 9 [13] 3.11). Le sens dépréciatif de cette expression dans la *Vita* et dans le traité *Contre les gnostiques* (voir surtout les dernières lignes du chapitre, 26-33 : le blasphème des gnostiques serait de réduire ce monde « aux dernières images », ἐπ' ἔσχατα εἰδώλων) éclaircit pourtant l'enchaînement des concepts dans le passage que nous avons cité des *Questions diverses* : l'âme devient ici « plus indéfinie » (*cf.* III 9 [13] 3.11-12 : ἀοριστοτέρα γινομένη), si bien que « l'image de ceci » (cap. 3.12 : τούτου τὸ εἴδωλον), c'est-à-dire l'image de cette indéfinition (τούτου renvoie à ἀοριστοτέρα γινομένη, voir la note précédente), est « l'indéfini, partout obscur » (cap. 3.12-13 : τὸ ἀόριστον πάντῃ σκοτεινόν). Entendons : si l'image est « indéfinie », son produit (image d'une

Cette conception de la matière permet de dissiper encore une équivoque dans les textes que nous avons commentés.

Dans le premier des deux textes déjà cités sur une génération de la matière, l'âme « a revêtu de forme » l'objet qu'elle a produit (ἐμόρφωσε, III 9 [13] 3.16) ; inversement, au traité suivant, cet objet (à savoir la matière) « reçoit une forme » pour devenir un corps (μορφὴν λαβόν ..., III 4 [15] 1.15).[15] Mais, dans un traité postérieur, la matière ne saurait jamais devenir plus qu'une « image » parce qu'elle est « incapable d'être formée » (μορφοῦσθαι μὴ δυνάμενον, *Enn.* II 5 [25] 5.22).

Comment concilier ces affirmations apparemment contradictoires ? Comment l'âme a-t-elle pu « former » la matière – comment la matière a-t-elle pu « recevoir une forme » – si cette matière, de par sa nature même, est « incapable d'être formée » ?

Cette contradiction est levée si nous tenons compte du traité *Sur l'impassibilité des incorporels* (*Enn.* III 6 [26]). Dans ce traité, la matière (*sc.* du monde sensible) ne subit aucune transformation réelle (cap. 11.15 sqq.) ; sa « participation » est « comme une apparence » (... οἷον δοκεῖν, lignes 29-31) ; sa « décoration » (κόσμος, κεκοσμῆσθαι) n'est qu'un vêtement jeté au mendiant pour cacher sa misère (*cf.* ... οἷον οἷς περιτίθεμεν, lignes 18-21). En bref, la matière « participe sans participer » (Plotin se demande, cap. 14.18 sqq. : πῶς μὴ μετέχον μετέχει ...).

Ainsi s'expliquerait la formule du traité *Sur la matière* : même revêtue de forme, la matière est un cadavre « décoré »/« maquillé » (νεκρὸν κεκοσμημένον, *Enn.* II 4 [12] 5.18). Ainsi s'expliquerait également que le produit de l'âme soit « l'engendré sans vie » (*cf.* τὸ γεννώμενον ἄζων, *Enn.* III 4 [15] 1.7). Ainsi s'expliquerait, enfin, que l'âme puisse « former » la matière (ἐμόρφωσε, *Enn.* III 9 [13] 3.16), bien que cette matière soit « incapable d'être formée » (μορφοῦσθαι μὴ δυνάμενον, *Enn.* II 5 [25] 5.22).

L'âme a beau revêtir de forme l'objet qu'elle a produit : forme et matière ne restent que des « images » (cf. *Enn.* II 4 [12] 5.18-19) ; la « participation » de la matière n'en est pas vraiment une (*Enn.* III 6

---

image) le sera davantage encore.—Rappelons, dans ce contexte, les dernières lignes du traité *Sur la matière* (*Enn.* II 4 [12] 16.24-27) : la matière du monde intelligible « est » (ἐκείνη δὲ ἡ ὕλη ἡ ἐκεῖ ὄν), parce que le principe qui lui est antérieur est « au-delà de l'être » (τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος) ; de façon à la fois inverse et parallèle, le principe antérieur à la matière du monde sensible « est » (ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν), si bien que la matière du monde sensible « n'est pas » (οὐκ ὄν ἄρα αὐτή ...). Traduisons en termes de l'âme et de son « image » : si l'image « est », l'image de l'image « n'est pas ».

[15] Pour notre interprétation de ces deux textes, voir pp. 21-27 *supra*. Pour la « formation » de la matière, voir aussi *Enn.* IV 3 [27] 9.26 (cité p. 54 *supra*).

[26] 14.18 sqq.). A la différence de la matière intelligible, la matière du monde sensible ne sera jamais douée de vie ; elle ne deviendra jamais une « réalité » (*Enn.* II 4 [12] 5).

L'« irréalité » de la matière devient ainsi irréductible. L'impassibilité du « non-être », ainsi que sa prétendue « participation », ne permettront jamais à l'âme d'infuser la vie à l'objet qu'elle a produit. Même revêtue de forme, la matière est irrévocablement « sans vie », « un cadavre », le « mal en soi », le « mal absolu ».[16]

---

[16] Pour ces deux dernières expressions (le « mal en soi », le « mal absolu »), voir *Enn.* I 8 [51] 3.39-40 ; *Enn.* II 4 [12] 16.24. *Cf.* p. 47 n. 18 *supra*.—Dans le traité *Sur l'impassibilité des incorporels*, l'impossibilité d'une véritable « participation » de la part de la matière du monde sensible s'exprime par l'intermédiaire d'une multiplicité d'images : la matière ne peut pas « se coller »/« s'agglutiner » aux formes (κολλᾶσθαι, *Enn.* III 6 [26] 14.22-23) ; les formes ne seraient que des « échos » (cap. 14.24-26), ou des « reflets » (cap. 14.31-36 ; *cf.* lignes 1-5).—La résonance de quelques-unes de ces images risque d'échapper aux lecteurs modernes de ce chapitre. Prenons, par exemple, le verbe « avaler ». 1º Dans un traité antérieur, *Sur les trois hypostases qui ont rang de Principes*, l'Intellect « avale » (*cf.* καταπιόντα) les objets qu'il engendre (donc les idées), pour devenir un Intellect « plein » et « rassasié »/« saturé » (καὶ πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ, *Enn.* V 1 [10] 7.27-35). Plotin renvoie ici au mythe de Kronos qui avale ses enfants, ainsi qu'à la conjonction des deux mots κόρος et Κρόνος commentée par Platon dans le *Cratyle* (396B). (Sur l'emploi que fait Plotin du mythe de Kronos, on lira avec profit P. Hadot, « Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics », dans un ouvrage collectif *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. Armstrong*, éd. H.J. Blumenthal et R.A. Markus [London, 1981] 124-137.) 2º Dans son traité *Sur l'impassibilité*, Plotin reprend les mêmes images, mais pour en faire un usage nouveau. Il ne s'agit plus ici de la satiété du *Cratyle*, mais de la « Pauvreté » du *Banquet* (Πενία, 203B sqq.) ; celle-ci serait la matière du monde sensible, car elle est précisément ce qui n'est jamais « rempli » (τό τε ὄνομα ὡς οὐ πληρουμένης, III 6 [26] 14.5-18 ; *cf.* πλήρης dans la description donnée de l'Intellect dans le traité *Sur les trois hypostases*). A la différence de l'Intellect, la matière ne peut pas « avaler » les formes, de façon à se les assimiler (*cf.* καταποθέν, κατεπόθη, cap. 14.26-29), « comme on aurait pu le croire » (ὥσπερ τις ἀξιοῖ, cap. 14.27 ; renvoi discret à la description déjà donnée de l'Intellect dans le traité *Sur les trois hypostases* ?).—Sur le sens concret de cette image, voir l'emploi du même terme dans le traité *Sur le mélange total*, où l'eau est « absorbée » ou « bue » par le papyrus (κατεπόθη, *Enn.* II 7 [37] 2.19).

NOTE II

LA MATIÈRE, SON ORIGINE, SA NATURE : ERREURS DANS LA THÈSE DE H.-R. SCHWYZER

Temps et intemporalité dans la génération de la matière

Pour exposer et pour commenter la théorie des *Ennéades*, j'utilise fréquemment (tout comme Plotin d'ailleurs) des expressions dont le sens littéral ne peut être que temporel : « engendrer » (l'âme « engendre » l'indéfinition absolue, synonyme de la matière, voir γεννᾷ, *Enn.* III 4 [15] 1.6) ; « devenir » (la matière « devient » corps, voir γίνεται, *ibid.*, ligne 14) ; etc.[1]

Dans les *Ennéades*, l'emploi de telles expressions ne suppose pas que la génération de la matière et la transformation de la matière en corps doivent être considérées comme des « événements » qui se succèdent dans le temps.

Lorsqu'il parle de la matière du monde intelligible, Plotin distingue expressément deux sens de « génération » : une « génération » temporelle, et une « génération » privée de tout commencement dans le temps. La matière du monde intelligible, de même que les idées, est « engendrée » (γενητός) parce qu'elle vient d'un principe qui lui est antérieur, « inengendrée » (ἀγένητος), au sens où elle n'a pas été engendrée dans le temps (voir *Enn.* II 4 [12] 5.24 sqq. : γενητά ... ἀγένητα).

Il en sera de même *mutatis mutandis* pour la matière du monde sensible : une « génération » ne suppose pas un commencement dans le temps.[2]

---

[1] Pour les deux expressions citées (*Enn.* III 4 [15] 1.6 et 14), voir pp. 24-26 *supra*.

[2] J'écris bien *mutatis mutandis* : le monde intelligible ainsi que la matière dont il est en partie constitué sont exempts de toute succession et de tout « devenir » ; le monde sensible est soumis au « devenir », mais il est exempt de tout moment où il aurait « commencé ».—Pour l'absence de « devenir » dans le monde intelligible, voir le passage déjà cité, *Enn.* II 4 [12] 5.24 sqq. ; pour l'absence de commencement du monde sensible, voir le premier livre du traité *Sur la providence*, *Enn.* III 2 [47] 1.15 sqq., ainsi que le traité *Sur le monde*, *Enn.* II 1 [40].

Déduction fallacieuse de H.-R. Schwyzer

H.-R. Schwyzer semble ne pas avoir maîtrisé cette distinction. L'absence de commencement impliquerait en effet, pour cet exégète, une absence de génération. Et Schwyzer d'en déduire que la matière du monde sensible, puisqu'elle n'a pas de commencement, n'est pas engendrée.[3]

Mais cette implication (absence de commencement, donc absence de génération) est formellement niée par Plotin quand il parle de la matière du monde intelligible (voir le passage que nous venons de citer : *Enn.* II 4 [12] 5.24 sqq.). La déduction de Schwyzer serait donc manifestement fallacieuse si elle avait pour objet la matière du monde intelligible ; je ne la trouve pas plus convaincante si on lui donne pour objet la matière du monde sensible.

Pour l'une comme pour l'autre matière, une « génération » ne suppose ni commencement ni fin dans le temps.[4]

« Impérissable » donc « inengendré »

Ces deux pages de l'article de Schwyzer (*Zetesis*, pp. 275-276) recèlent, il est vrai, plus d'un mystère.

Dans la présentation de son raisonnement, l'auteur fait appel précisément au passage que nous venons de citer (*Enn.* II 4 [12] 5.26). La matière du monde sensible (écrit-il) est ἀνώλεθρος (*Enn.* II 5 [25] 5.34). Elle devrait par conséquent bénéficier de l'épithète ἀγένητος réservée à la matière du monde intelligible (*Enn.* II 4 [12] 5.26). Conclusion : la matière du monde sensible, de même que la matière du monde intelligible, serait « inengendrée ».[5]

Tels sont les propos développés par Schwyzer ; mais, dans le

[3] C'est ainsi que je comprends le raisonnement développé aux pp. 275-276 de l'article cité (*Zetesis*) ; voir p. 21 n. 5 *supra*. L'auteur écrit ici : « *Konnte Plotin wirklich annehmen, dass die Materie von der Seele geschaffen wurde? Geschaffen immerhin unter der Voraussetzung, dass es sich um einen zeitlosen Vorgang handelt, wie etwa vom Einen gesagt werden kann, es schaffe den Geist (V 1 [10] 5, 4). Die Materie aber kann nicht einmal in solchem Sinne geschaffen werden ; sie ist vielmehr ungeschaffen.* » Voir aussi la deuxième note ci-après (suite de la citation). Du développement proposé dans le passage cité, je retiens ceci : puisqu'une génération de la matière par l'âme ne saurait être sans commencement dans le temps, il s'ensuit que la matière n'est pas engendrée, « *sie ist vielmehr ungeschaffen* ». La comparaison qui fonde ce raisonnement laisse pourtant perplexe : ne va-t-il pas de soi que les modalités d'une génération de la matière par l'âme (à supposer qu'il y en eût une) ne seraient pas les mêmes que les modalités d'une génération de l'Intellect par l'Un ? Voir sur ce point la note précédente.

[4] Voir sur ce point *Plotinus and the Gnostics*, pp. 111-112.

[5] H.-R. Schwyzer enchaîne, *Zetesis*, p. 276 (voir ci-dessus) : « *Das Adjektiv ἀγένητος gebraucht Plotin freilich nur für die νοητὴ ὕλη (II 4 [12] 5, 26), von der hiesigen ὕλη aber sagt er, sie sei ἀνώλεθρος (II 5 [25] 5, 34), was ἀγένητος einschliesst.* »

texte cité (*Enn.* II 4 [12] 5.24 sqq.), comme nous l'avons noté, la matière du monde intelligible est non seulement ἀγένητος, elle est aussi γενητός.

– Elle est ἀγένητος parce qu'elle n'a pas de commencement dans le temps.
– Elle est γενητός parce qu'elle provient d'un principe supérieur.

Si nous faisons bénéficier la matière du monde sensible des catégories qui sont ici réservées à la matière intelligible, la conclusion est donc exactement le contraire de ce que prétend Schwyzer. La matière du monde sensible deviendrait à la fois ἀγένητος et γενητός : « inengendrée » (ἀγένητος) parce que sans commencement dans le temps ; « engendrée » (γενητός) parce qu'elle dépend d'un principe supérieur.

Schwyzer est ainsi réfuté par le texte même qu'il alléguait pour appuyer (ou pour illustrer) sa thèse.[6]

La matière « n'est pas venue à l'existence »

D'autres textes cités à ce propos par Schwyzer témoignent d'une lecture superficielle de l'ensemble de l'exposé d'où ils sont issus.

Par exemple, pour prouver l'impossibilité d'une génération de la matière du monde sensible, l'auteur fait appel à une formule tirée du dernier chapitre du traité *Sur le sens de « en puissance » et « en acte »* (*Enn.* II 5 [25] 5.14-15) : ἀποστᾶσα πάντων τῶν ὄντων οὔτε ἐγένετο. Si l'on fait confiance à la citation de Schwyzer, on traduira spontanément : la matière « n'est pas venue à l'existence » (οὔτε ἐγένετο).[7]

Mais, dans le contexte, le sens est tout autre. On lit en effet (lignes 13-15) : οὔτε δὲ ἦν ἐξ ἀρχῆς ἐνεργείᾳ τι ἀποστᾶσα πάντων τῶν ὄντων οὔτε ἐγένετο. La traduction s'impose : « Dès l'abord, la matière n'était pas quelque chose en acte ... et elle ne ‹ l' › est pas devenue. »

Dans ce passage, Plotin ne souffle mot ni d'une génération de la matière, ni de son absence. Le sens en est tout simplement (pour

[6] Rappelons que, dans le texte cité (*Enn.* II 4 [12] 5.24 sqq.), il est question, non point de la matière du monde sensible, mais de la matière du monde intelligible. L'argument ici développé est donc *ad hominem* : admettons avec Schwyzer (voir la note précédente) que l'on peut légitimement appliquer à la matière du monde sensible l'adjectif (ἀγένητος) qui, dans le texte cité, est assigné à une matière intelligible ; la distinction que Plotin a proposée dans le sens de cet adjectif ne servirait qu'à renforcer la thèse que Schwyzer s'évertue à renverser ...

[7] Schwyzer écrit ici tout simplement, *Zetesis*, p. 276 : « *Und kurz zuvor wird betont : ἀποστᾶσα πάντων τῶν ὄντων οὔτε ἐγένετο II, 5, 5, 14-15.* »

s'en convaincre, il suffit de lire le reste du chapitre) : la matière n'a jamais été et ne sera jamais « en acte » (*cf.* « ... elle ne ‹ l' › est pas devenue »), parce que, de par sa nature même, elle est toujours « en puissance » (d'où le titre du traité).

Rien, dans ce texte, ne laisse entrevoir si cette « puissance » est engendrée ou non.[8]

« Si l'âme a engendré la matière... »

Tout aussi erronée est l'interprétation que Schwyzer a donnée du chapitre 14 du traité *Sur la question de savoir quels sont les maux et d'où ils viennent.*

Plotin écrit ici, *Enn.* I 8 [51] 14.51-53 : καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε ... Nous avons traduit cette première partie de la phrase (la « protase ») par une forme « réelle » du verbe : « Car même si c'est l'âme qui, elle-même, a engendré la matière ... »[9] Devrait-on lui prêter, au contraire, une forme « irréelle » : « Car même si c'était l'âme qui, elle-même, avait engendré la matière ... » ?

C'est la question que se pose Schwyzer dans son article « Zu Plotins Deutung », pour déclarer tout de suite que, d'un point de vue simplement linguistique, ce problème est insoluble : « *Lässt sich die Frage, ob der Satz irreal aufzufassen sei oder nicht, von der sprachlichen Seite her nicht entscheiden* » (*Zetesis*, p. 275).

La solution est pourtant trouvée dans un article du même auteur, paru seulement une année plus tard (« Plotinisches und Unplotinisches in den 'Αφορμαί des Porphyrios »).[10] L'auteur écrit en effet dans cet article, sans ambages ni réserves (p. 249) : « *Der Satz in I 8, 14, 51 εἰ ... ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε ist irreal.* »

---

[8] Mettons les choses au clair : rien, dans ce texte, ne permet d'affirmer que cette « puissance » est engendrée. Rien ne le contredit non plus.—Du fait qu'elle est toujours « en puissance », la matière, pour Plotin, est « impérissable » ; c'est en effet le raisonnement de l'ensemble du chapitre cité ici par Schwyzer (*Enn.* II 5 [25] 5 ; *cf.* Schwyzer, *Zetesis*, pp. 275-276). Le même raisonnement sera développé dans le traité suivant selon l'ordre chronologique, *Sur l'impassibilité des incorporels* : la matière est ici « impérissable » (ἄφθαρτος) à cause de son impassibilité (*Enn.* III 6 [26] 10 : *cf.* cap. 8.6 sqq.). Et c'est encore le même raisonnement (présenté différemment) qui est exposé dans un traité postérieur (*Enn.* VI 7 [38] 28 ; cf. *Enn.* III 6 [26] 11.24 sqq.). Dans tous ces passages, le fond de l'argument est le même. 1º La matière, de par sa nature, est toujours « en puissance ». 2º Elle ne serait plus par conséquent la matière si elle devenait quelque chose en acte. 3º Exempte de la sorte de tout changement, la matière est en ce sens impérissable.—Dès que l'on a suivi les méandres de ce petit raisonnement, il devient manifestement inutile d'y chercher une réfutation de la théorie de l'émanation intégrale.

[9] Voir p. 28 *supra*.

[10] Pour la publication de cet article, voir p. 21 n. 6 *supra*.

On s'étonne de cette volte-face ; on s'en étonne d'autant plus quand on apprend le raisonnement qui semble la fonder. On lit en effet, dans une note en bas de page de l'article antérieur (*Zetesis*, p. 275 n. 41) : « *Immerhin spricht der folgende Irreal dafür, auch den ersten Teil des Satzes so zu verstehen.* » Examinons de près ce raisonnement.

Il est vrai que, dans la phrase suivante, se rencontre une particule modale. Plotin écrit ici, *Enn.* I 8 [51] 14.53-54 (ce sont les derniers mots du chapitre) :

οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο εἰς αὐτὴν μὴ τῇ παρουσίᾳ αὐτῆς τὴν γένεσιν λαβοῦσα.

Traduisons *ad sensum* (c'est-à-dire, en prêtant au participe le rôle d'une « protase », en faisant de la matière, et non de l'âme, le sujet de cette protase, et en remplaçant les pronoms par des noms) :

> Car l'âme ne serait pas venue dans la matière si la matière, par sa présence, n'avait fourni à l'âme l'occasion de venir en elle.[11]

Cette phrase est certes énoncée sous une forme « irréelle » ; cette « irréalité » est même indispensable à l'intelligence de l'ensemble. L'âme est venue dans la matière ; c'est un fait. Elle n'y serait pas venue si la matière ne lui avait pas fourni l'occasion d'y venir ; ce n'est plus un simple « fait », mais l'expression, sous une forme « irréelle », de la condition nécessaire de ce qui s'est « réellement » produit : l'âme est venue dans la matière, parce que la matière lui a fourni l'occasion d'y venir.

Rien pourtant ne permet de supposer que cet aspect « irréel » de la dernière phrase du chapitre (cap. 14.53-54) puisse avoir une force rétroactive, c'est-à-dire qu'il rejaillisse sur la phrase qui le précède (lignes 51-53). Dans la phrase précédente (cap. 14.51-53), l'« apodose » exprime ce qui, pour Plotin, est un fait : la matière est cause, pour l'âme, du mal (... ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα). Rien ne suggère que la « protase » soit présentée sous une modalité différente. La condition est donc ici « réelle » : « si c'est l'âme qui a engendré la matière ... »[12]

Si Schwyzer affirme le contraire, c'est tout simplement pour éviter que « son » auteur ne fasse allusion à la théorie d'une génération de la matière, sans l'avoir du même coup condamnée. Mais interpréter de la sorte une phrase où ne se trouve aucune particule modale, ni aucune indication contextuelle de l'« irréalité » de

---

[11] Pour une traduction anglaise de ce texte, voir *Plotinus on evil*, p. 135. Sur le participe qui joue le rôle de protase, voir R. Horton-Smith, *The theory of conditional sentences in Greek and Latin* (London, 1894) 119-122 (= § 91).

[12] Pour cette interprétation du texte, cf. *Plotinus on evil*, pp. 135-139.

l'ensemble, est purement arbitraire ; c'est abandonner à la fois grammaire et logique pour se plier au diktat d'une idéologie préconçue.

L'« affection » et la « faiblesse » de l'âme

Dans le texte déjà cité (*Enn.* I 8 [51] 14.49-53), Plotin parle d'une « passion » ou d'une « affection » de l'âme (lignes 51-52 : ἐγέννησε παθοῦσα).[13] Dans le même passage, Plotin parle aussi d'une « faiblesse » de l'âme (lignes 49-50) : ὕλη τοίνυν καὶ ἀσθενείας ψυχῇ αἰτία καὶ κακίας αἰτία. « La matière est à la fois cause pour l'âme de sa faiblesse et cause de son péché. »

Dans ce texte, il faut distinguer rigoureusement « affection » et « faiblesse ».

– L'« affection » qui précède (ou qui accompagne, voir p. 32 n. 12 *supra*) l'activité génératrice de l'âme n'est pas une « affection » coupable.
– En revanche, la « faiblesse » que peut provoquer chez l'âme la matière qu'elle a engendrée devient une cause nécessaire, et même une condition suffisante, du péché.[14]

Cette distinction (ou son absence) a suscité plus d'un malentendu chez les commentateurs de Plotin. Dernière victime en date : H.-R. Schwyzer, qui me reproche d'avoir prêté à l'âme une faiblesse qui n'aurait pas pour origine une présence de la matière.[15] Il écrit en effet, *Zetesis*, p. 274 : « *Die Entscheidung hängt davon ab, ob Plotin annimmt, dass es eine Schwäche der Seele ohne Materie gebe oder nicht. O'Brien bejaht dies ...* » Et pour réfuter la *Bejahung* qui m'est ainsi imputée, il fait appel au passage que nous venons de citer, où Plotin affirme expressément que la matière est cause, pour l'âme, de sa faiblesse (*Enn.* I 8 [51] 14.49-54).

Réfutation accablante : comment en effet l'exégète oserait-il nier ce que dit expressément Plotin dans le passage indiqué ? On se demande pourtant : comment suis-je censé ignorer ce texte que j'avais traduit et commenté longuement dans l'article incriminé (*Plotinus on evil*, pp. 135-139) ?

Et si je n'ai pas ignoré ce texte, comment se fait-il que je l'aie si brutalement contredit ?

Pour répondre à cette question, force est de supposer que, dans

[13] Pour notre interprétation de ce terme, voir pp. 28-35 *supra*.
[14] Pour cette distinction (cause nécessaire, condition suffisante), voir pp. 75-77 *infra* (Note complémentaire III).
[15] *Cf.* p. 21 n. 5 *supra* (*Zetesis*).

sa lecture de ce passage (*Enn.* I 8 [51] 14.49 sqq.), Schwyzer a confondu « affection » et « faiblesse », au point d'imaginer que, si la « faiblesse » dont parle ici Plotin est provoquée par la matière, l'« affection » le sera également, et donc inversement : si l'« affection » n'est pas causée par la matière, la « faiblesse » ne le sera pas non plus. O'Brien affirme cela, il est donc censé affirmer ceci (cf. « *O'Brien bejaht dies* ») ... et l'on a beau jeu de me réfuter, en citant le texte même qui faisait l'objet de mon commentaire.

Constatons toutefois que, dans ce commentaire, je distinguais soigneusement les deux termes en question, et reprochais même à Chaignet et à Inge d'avoir négligé cette distinction. Ces deux auteurs (je cite) « *have failed to distinguish the affection (implied in παθοῦσα), as a result of which the soul generates matter, from the "weakness" (ἀσθένεια) which may affect the soul's subsequent relation to matter. The soul generates matter when it "treads on empty space, as it were" and "becomes more indefinite" (III 9 [13] 3.11-12). This is the "affection" as a result of which the soul produces matter. We could* perhaps *paraphrase this affection as being a weakness of the soul. But* if *we do, we must* not *confuse it with the weakness of soul that is (in some sense) caused by matter* after *it has been generated by soul.* »[16]

Il est d'usage, dans ces circonstances, que l'auteur déplore son peu de clarté, avant de redire la même chose ; mais ne serait-il pas plus honnête, en l'occurrence, de regretter une certaine inattention de la part du lecteur ? Comment en effet exprimer plus clairement que l'on *ne doit pas* confondre (cf. « *we must not confuse* ») les éléments mêmes que Schwyzer semble avoir confondus ?

La « faiblesse » dont parle ici Plotin est bien provoquée par la présence de la matière (encore que cette présence n'entraîne pas toujours une faiblesse : voir pp. 69 sqq. *infra*) ; l'« affection » dont il est ici question (« affection » qui précède ou qui accompagne la génération de la matière par l'âme) ne l'est pas. Mais j'ai beau me répéter ... Que l'illustre éditeur accepte seulement de relire (ou de lire ?) de près les phrases mises ici entre guillemets, citées textuellement de l'article qu'il prétend examiner.

La matière et l'Un

Si H.-R Schwyzer s'est abusé si fréquemment sur la génération de la matière, c'est sans doute parce qu'il s'est abusé également sur sa nature.

---

[16] *Plotinus on evil*, p. 138. Je mets maintenant en caractères romains « *perhaps* », « *if* » et « *not* » ; « *after* » était mis en italiques dans l'original.

Lisons, par exemple, les propos qui achèvent son article, « Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie ». L'auteur déclare (c'est la dernière page de son analyse) : « *Wir haben gewiss Mühe, uns auszudenken, wie denn von der Materie als einem schlechthin Nichtseienden Wirkungen ausgehen können. Plotin aber sah hier keine Schwierigkeit. Denn auch das Eine ist nichtseiend, und doch gehen ungeheure Wirkungen von ihm aus ...* »[17]

Pour étayer cette thèse, l'auteur met en parallèle (parmi d'autres textes) un passage où l'Un serait « supérieur à la vie » (ζωῆς ... κρεῖσσον, *Enn.* V 3 [49] 16.38) et la formule déjà commentée : même revêtue de forme, la matière ne serait qu'un « cadavre maquillé » (νεκρὸν κεκοσμημένον, *Enn.* II 4 [12] 5.18).[18]

Cette mise en parallèle est manifestement boiteuse ; pourquoi un cadavre serait-il « supérieur à la vie » ? La thèse générale qu'elle est censée appuyer (la matière devrait exercer une « activité ») va à l'encontre de ce que dit expressément Plotin, qui à plusieurs reprises insiste sur l'impuissance et la stérilité de la matière.[19] Et la comparaison qui est ici proposée de la matière avec l'Un (il y aurait une « activité » de la matière analogue à l'activité de l'Un) traduit, à mon sens, une méconnaissance radicale de la philosophie des *Ennéades*.

Comment s'abuser si profondément sur le sens philosophique du texte que l'on édite ?[20]

---

[17] *Zetesis* (*cf.* p. 21 n. 5 *supra*), p. 280.

[18] Voir pp. 58-60 *supra*.

[19] Sur l'impuissance et la stérilité de la matière, voir, par exemple, *Enn.* III 6 [26] 19.17-41 ; *cf.* 7.9.

[20] Qu'il me soit permis de dissiper ici encore un malentendu. H.-R. Schwyzer, dans l'article déjà cité (*Zetesis*, voir p. 21 n. 5 *supra*), me reproche de n'avoir mentionné une publication de F.-P. Hager (« *der wichtige Aufsatz* ... ») qu'à la fin de mon analyse (*Plotinus on evil*, p. 144 n. 2, *sub finem* ; voir Schwyzer, *Zetesis* p. 272 n. 30), et de ne pas l'avoir intégrée dans la liste bibliographique qui occupe les pages 121-122 de mon étude. Cette liste est pourtant précédée d'une rubrique qui est aussi une mise en garde ; j'ai écrit en effet (voir *Plotinus on evil*, p. 121 « Bibliographical note ») : « *I add here a list of some of the discussions from which I have not been able to glean anything of substance towards the resolution of Plotinus' conception of evil.* » Qu'en conclure ? Est-ce de propos délibéré que H.-R. Schwyzer m'incite à inscrire la publication de son confrère sous cette rubrique déshonorante (alors que je l'en avais délibérément écartée) ? Ou bien, ici comme ailleurs (voir p. 67 *supra*), l'illustre éditeur est-il trop φιλοπράγμων (cf. *Vita* 17.41) pour pouvoir lire de près les articles qu'il prétend critiquer ?

NOTE III

LES SENS DIVERS DU « MAL » : INCOHÉRENCES DANS LA TERMINOLOGIE DE J.M. RIST

Les rapports de l'âme et de la matière dans la philosophie des *Ennéades* ont fait l'objet d'une étude antérieure (*Plotinus on evil*). D'après l'interprétation proposée dans cet article, la présence de la matière et la faiblesse de l'âme sont, chacune, *une cause partielle, mais non suffisante*, du mal humain. La faiblesse de l'âme, considérée isolément, est une *condition suffisante* du mal humain. Mais elle ne peut en constituer une *cause suffisante* que parce que matière et faiblesse agissent de concert.[1]

Le « mal » et le « péché »

Cette analyse de la théorie de Plotin a suscité de vives critiques, notamment de la part de J.M. Rist.[2]

Ce dernier me reproche, par exemple, de ne pas avoir distingué, dans l'un des textes commentés ci-dessus (*Enn.* I 8 [51] 5.30-34), les deux termes τὸ κακόν et τὴν κακίαν.[3] Je les avais pourtant traduits : τὸ κακόν par « *evil* » (« le mal »), τὴν κακίαν par « *sin* » (« le péché »), et je les avais en plus distingués dans mon commentaire.[4]

Plotin déclare en effet, dans ce texte (I 8 [51] 5.30-34), que les « dieux sensibles » (θεοῖς ... τοῖς αἰσθητοῖς, c'est-à-dire les dieux

[1] Je résume ici les conclusions de mon étude *Plotinus on evil* (*cf.* p. 1 *supra*). Dans l'abrégé français de cet article, on lit p. 113 : « La matière n'est pas le mal en soi. » Cet énoncé, pour Plotin, est un non-sens ; voir p. 144 de mon article, où j'avais écrit exactement le contraire : « *Matter is evil in itself.* » Qu'il me soit permis de souligner que je ne suis aucunement responsable de cet abrégé : je n'en suis pas l'auteur ; les éditeurs du volume n'ont même pas soumis le texte à mon approbation avant de le faire imprimer.—Une nouvelle erreur déforme le résumé de mon analyse paru dans l'*Année philologique* 40 (1969) 226 (cette entrée renvoie à une publication antérieure de mon article dans la *Downside review* 87 [1969] 68-110). L'auteur anonyme de ce résumé prête à Plotin la théorie de Proclus, négligeant de la sorte la différence radicale qui, dans mon analyse, *sépare* l'un de l'autre ces deux philosophes. (Voir *Plotinus on evil*, p. 145.) Cette erreur fut rectifiée trois ans plus tard (voir *Année philologique* 43 [1972] 261-262).

[2] Voir l'article cité p. 29 n. 6 *supra* (*Convegno*).

[3] *Convegno*, p. 497. Pour mon interprétation du texte cité (*Enn.* I 8 [51] 5.30-34), voir p. 48 n. 19 *supra*.

[4] *Plotinus on evil*, pp. 129-131 ; voir aussi p. 115 n. 2.

visibles, les astres), malgré une présence de la matière, ne recèlent aucun mal (ὕλης παρούσης ... τὸ κακὸν μὴ παρεῖναι). Il enchaîne : ils n'ont aucun péché (τὴν κακίαν, *sc.* μὴ παρεῖναι), tel qu'on le trouve chez les hommes (τὴν κακίαν ἣν ἄνθρωποι ἔχουσιν), car le péché ne se trouve même pas chez tous les hommes (ὅτι μηδ' ἀνθρώποις ἅπασι, *sc.* τὴν κακίαν παρεῖναι).

Dans ce passage, Plotin passe d'une négation du mal en général (*cf.* τὸ κακόν) à une négation du « péché » (*cf.* τὴν κακίαν). Le péché ne se trouve pas chez tous les hommes ; *a fortiori* (c'est la démarche implicite du raisonnement), il est absent chez les dieux.

Conclusion : pour les dieux visibles (les astres), la matière est présente, le péché ne l'est pas.[5]

La traduction de τὴν κακίαν

Cette interprétation du texte me semble incontestable ; J.M. Rist s'est pourtant évertué à la contester.

Cet exégète déclare expressément que, dans le passage cité (*Enn.* I 8 [51] 5.30-34), τὴν κακίαν ne désigne pas « le mal moral ». Une telle interprétation serait même, pour lui, « absurde ».[6]

Hélas, le critique s'est enferré dans ses propres raisonnements ; trois lignes seulement plus tard, Rist lui-même adopte la traduction incriminée : « *moral evil (κακίαν)* ».[7]

---

[5] La doctrine formulée ici se rencontre également dans le traité suivant selon l'ordre chronologique, *Si les astres agissent* (*Enn.* II 3 [52] 2.19-20 : οὐδὲ γάρ, δι' ἃ ἄνθρωποι γίγνονται κακοί, ταῦτα ἐκείνοις [*sc.* τοῖς ἄστροις] ὑπάρχει).—Dans le texte cité (*Enn.* I 8 [51] 5.30-34), je traduis τὸ κακόν par « le mal », τὴν κακίαν par « le péché », en y voyant un passage de l'universel (τὸ κακόν, le mal en général) au particulier (τὴν κακίαν, le mal qui est propre aux hommes, c'est-à-dire le péché). Je comprends en effet : tout péché est un mal, tout mal pourtant n'est pas un péché. Constatons toutefois que ces deux termes (τὸ κακόν, ἡ κακία) ne correspondent pas, dans la philosophie des *Ennéades*, à une distinction technique et rigoureusement appliquée. Lorsque, au début de son traité *Sur les trois hypostases qui ont rang de Principes*, Plotin s'interroge sur « l'origine du malheur » pour les âmes (*Enn.* V 1 [10] 1.3-4 : ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ...), il pense non seulement à l'oubli du Père et du monde intelligible (cap. 1.1-3), mais aussi sans doute (ne serait-ce qu'implicitement) à la vie peccamineuse dont l'âme est menacée lors de son séjour dans le monde d'ici-bas. De façon inverse et parallèle, lorsqu'il parle de la nature « troublée et troublante » qui est propre aux corps (*Enn.* II 9 [33] 8.35-36) : ἡ τοῦ σώματος κακία ἐνοχλουμένη καὶ ἐνοχλοῦσα), le terme κακία n'est plus directement connoté de façon peccamineuse (les corps sont bien l'occasion du péché, mais ils ne sont pas eux-mêmes pécheurs). Dans les textes cités, comme ailleurs, gardons-nous de prêter à Plotin la technicité d'un Aristote, le jargon d'un Chrysippe ...

[6] *Convegno*, p. 497 : « *It is absurd to believe [...] that in this passage κακία must mean not evil in general but moral evil.* »

[7] Rist écrit, *ibid.* : « *The opening of the passage should then be translated, "Though there is matter with the visible gods, evil is not there : evil, I mean, in the sense of the moral evil (κακίαν) which not even all men have".* » La parenthèse est de l'auteur.

Ce contresens est tellement flagrant que l'on cherche spontanément à en disculper l'auteur ; s'agit-il quelque part d'une coquille ?

Il semble pourtant que ce soit bien l'auteur, et non point son typographe, qui est ici coupable. La terminologie qu'emploie J.M. Rist est en effet fort peu limpide, et c'est à peine si l'on peut concilier les affirmations diverses prodiguées par cet auteur sur le mal « métaphysique », le mal « cosmologique », le mal « psychologique », le mal « moral ».[8]

Le mal « métaphysique », le mal « cosmologique »

Commençons par son ouvrage (*Plotinus : the road to reality*) ; Rist y affirme que la matière « n'est aucunement un mal métaphysique » (« *matter is no metaphysical evil* »).[9]

Six ans plus tard, dans un article déjà cité (« Plotinus and Augustine on evil »), l'auteur renonce à cette terminologie, pour distinguer le « mal moral » et le « mal cosmologique » (« *moral evil* », « *cosmological evil* »). Ce faisant, il affirme expressément que, dans cette nouvelle terminologie, le mal « cosmologique » correspond à ce qu'il appelait auparavant le mal « métaphysique ».[10]

Le lecteur qui se souvient de l'ouvrage en déduit que la matière « n'est aucunement un mal cosmologique » (cf. « *matter is no metaphysical evil* »).[11]

Mais, au cours de sa nouvelle analyse, l'auteur affirme exactement le contraire: la matière serait « un mal cosmologique absolu ».[12]

Le « mal métaphysique » et le « mal psychologique » :
deux aspects du « mal moral »

Nouvel article, nouveau contresens : dans une troisième publication, plus récente (« Metaphysics and psychology in Plotinus' treat-

---

[8] Mon ami n'est pas incohérent seulement dans la terminologie qu'il emploie ... En 1974, Rist trouve « absurde » la traduction que j'avais donnée de ce passage (*Convegno*, p. 497 ; cité ci-dessus) ; mais, dix années plus tard (1983, *Graceful reason* ; voir p. 15 n. 25 *supra*), il affirme, du même passage (*Enn.* I 8 [51] 5.30-34), que je l'ai expliqué correctement (*Graceful reason*, p. 139 n. 9 : « *This passage is well explained by O'Brien* »). Mais comment ai-je pu l'expliquer correctement (« *well* »), si la traduction que j'en ai donnée est « absurde » ?

[9] *Plotinus : the road to reality* (*cf.* p. 29 n. 6 *supra*), p. 128.

[10] *Convegno* (*cf.* p. 29 n. 6 *supra*), p. 495. Lire surtout p. 495 n. 1 : « *In* Plotinus, The Road to Reality *[...] 128 I referred to cosmological evil as "metaphysical", perhaps a little unwisely.* » Cf. *Plotinus on evil*, p. 123.

[11] Voir *supra* (*Plotinus : the road to reality*, p. 128 : « *Matter is no metaphysical evil* »).

[12] *Convegno*, p. 501 : « *The position seems to be that the individual soul's self-will causes the existence of matter, which is absolute cosmological evil.* »

ment of the soul »), Rist revient à sa terminologie primitive.[13]

Il est ici de nouveau question d'un « mal métaphysique » ; mais ce « mal métaphysique » ne s'oppose plus au « mal moral » ; avec le « mal psychologique », il est au contraire l'un des deux aspects du « mal moral ».[14]

Comment concilier cette nouvelle terminologie et l'interprétation déjà proposée du « mal moral » (τὴν κακίαν, *Enn.* I 8 [51] 5.31) ?

Dans le texte cité (*Enn.* I 8 [51] 5.30-34), Plotin affirme l'absence de « mal moral » (si nous traduisons de la sorte τὴν κακίαν, ligne 31). Si le « mal métaphysique » est un des deux aspects du « mal moral », l'absence de « mal moral » ne devrait-elle pas alors entraîner l'absence de « mal métaphysique » ?

C'est pourtant à la conclusion contraire que Rist aboutissait dans l'interprétation qu'il donnait de ce texte dans son article antérieur : Plotin, tout en affirmant *l'absence* de « mal moral », aurait laissé entrevoir *une présence* du mal « cosmologique »/ « métaphysique ».[15]

Doit-on alors conclure que le mal « cosmologique »/ « métaphysique », bien qu'il soit l'un des deux aspects du « mal moral », puisse subsister indépendamment de ce dernier ?

Deux hypothèses

Ou bien, dans cette dualité (compatibilité/incompatibilité du « mal moral » et du « mal métaphysique/cosmologique »), doit-on voir l'origine du contresens dans les pages que nous venons de citer ?[16]

Première hypothèse : traduisons τὴν κακίαν par « le mal moral ». Plotin peut alors affirmer à la fois l'absence de « mal moral » et la présence du « mal métaphysique/cosmologique » (synonyme de la matière), car bien qu'il soit l'un des deux aspects du « mal moral », le « mal métaphysique/cosmologique » peut aussi subsister indépendamment de ce dernier.

Deuxième hypothèse : le « mal métaphysique/cosmologique » ne peut pas subsister indépendamment du « mal moral », car il est l'un des deux aspects de ce dernier. L'absence de « mal moral » ne peut alors qu'entraîner l'absence de « mal métaphysique/cosmologique »

---

[13] Voir p. 15 n. 25 *supra* (*Graceful reason*).

[14] *Graceful reason*, p. 142 : « *We can see in this duality of sin the two aspects of moral evil in the Plotinian world, one of which I can call metaphysical [...] and the other which I can roughly call psychological.* »

[15] *Convegno*, pp. 497 sqq. Après sa traduction du passage de Plotin (*Enn.* I 8 [51] 5.30-34 ; voir p. 70 n. 7 *supra*), Rist poursuit en effet, *Convegno*, p. 497 : « *Not all men have moral evil, but, as we shall see, cosmological evil is another question.* »

[16] *Convegno*, pp. 497 sqq.

(ici encore synonyme de la matière) ; il devient par conséquent « absurde » que τὴν κακίαν désigne ici « le mal moral » ...

Ces deux hypothèses sont bien contradictoires ; Rist cependant, dans les textes que j'ai cités, ne souscrit-il pas implicitement et à l'une et à l'autre ?[17]

Les dieux « inférieurs »

L'interprétation de J.M. Rist est non seulement incohérente ; elle est privée de tout fondement dans le texte même des *Ennéades*.

Revenons au passage déjà cité (*Enn.* I 8 [51] 5.30-34). Plotin déclare (lignes 30-32 ; je ne fais que résumer ici mon analyse antérieure) que le péché (*cf.* τὴν κακίαν) n'est pas présent chez tous les hommes. Entendons : il n'est point par conséquent présent auprès des dieux. Conclusion : pour les dieux visibles (les astres), la matière est présente, le péché ne l'est pas.[18]

Pour expliquer cette absence, Plotin enchaîne (lignes 32-34) : « ils la contrôlent » (κρατεῖν γὰρ αὐτῆς, c'est-à-dire les dieux contrôlent la matière) avec « ce qui en eux n'est pas dans la matière » (καὶ τούτῳ κρατεῖν δὲ τῷ μὴ ἐν ὕλῃ ἐν αὐτοῖς ὄντι), pour ajouter dans une incise que les dieux en qui la matière n'est pas « présente » sont « meilleurs » (ligne 33) : ἀμείνους δέ, οἷς μὴ πάρεστι (*sc.* ἡ ὕλη).

Cette incise a provoqué une nouvelle erreur dans l'interprétation de Rist, erreur qui déteint sur le sens de l'ensemble. Rist déclare en effet que, si les dieux (implicitement) invisibles sont « meilleurs », alors les dieux visibles sont « pires ». Il en déduit que la présence de

---

[17] Cf. *Plotinus on evil*, p. 126 : « *A harsh critic might be tempted to conclude that Rist has no clear conception of the issue in hand, and that he is merely throwing out ideas which have no relation either to each other or to Plotinus.* »—D'autres reproches que Rist a bien voulu m'adresser ne me semblent guère sérieux ; je craindrais même d'y subodorer un esprit de parti pris. Par exemple, j'avais écrit : « *For Origen, Augustine and Proclus*, but not for Plotinus, *matter is good or neutral, and "we" are the only source of sin* » (*Plotinus on evil*, p. 127 ; je mets en caractères romains). Comment en déduire (voir Rist, *Convegno*, p. 499) que je considère implicitement la matière, *chez Plotin*, comme « substance » ?—Et pourquoi préférer ici l'implicite à l'explicite ? Dans un passage antérieur de l'article incriminé, j'ai écrit en toutes lettres exactement le contraire de la proposition que l'on s'évertue à tirer, abusivement, de mon analyse : Plotin, écrivais-je, *ne considère pas* le mal (donc la matière) comme « substance ». (Voir *Plotinus on evil*, p. 120 : « *Plotinus does not believe that evil exists as a substance.* »).—En somme, les propos qui me sont ici imputés (Plotin aurait considéré la matière comme substance) sont non seulement fautifs et même (dans le contexte des *Ennéades*) absurdes ; ils n'ont aucun fondement dans la page de mon article qui est alléguée pour les appuyer (*Plotinus on evil*, p. 127) ; et ils vont même exactement à l'encontre de ce qui est expressément affirmé dans une page antérieure du même article (*Plotinus on evil*, p. 120).

[18] *Cf.* p. 48 n. 19 *supra*.

la matière les a même rendus « en quelque sorte mauvais ».[19]

Mais non seulement cette interprétation de l'ensemble va à l'encontre de ce qui est ici proclamé *expressis verbis* (lignes 30-32 : la matière est « présente », le mal ne l'est pas, ὕλης παρούσης ... τὸ κακὸν μὴ παρεῖναι) ; pis encore, la déduction qui la fonde est fautive. Elle traduit en effet une méconnaissance de l'emploi du comparatif en grec.

Deux emplois du comparatif

Ce que l'on appelle, dans la grammaire traditionnelle, une forme « comparative » de l'adjectif possède en grec deux valeurs bien distinctes : valeur d'opposition et valeur d'intensité. Valeur d'opposition : de deux objets, l'un est petit, l'autre est « plus grand » ; l'un est mauvais, l'autre est « meilleur ». Valeur d'intensité : de deux objets, l'un est grand, l'autre est « plus grand » ; l'un est bon, l'autre est « meilleur ».[20]

Il n'est pas légitime de passer de l'un de ces deux emplois du comparatif à l'autre. Deux vins sont bons ; l'un est meilleur que l'autre. On ne peut pas déduire : puisque l'un est meilleur, l'autre est « pire » ; du fait qu'il est « pire », il est « en quelque sorte mauvais ». En s'exprimant de la sorte, on contredit le point de départ : les deux vins sont bons.

Voilà pourtant le raisonnement défectueux adopté par Rist dans son commentaire sur ce passage (*Enn.* I 8 [51] 5.30-34). Plotin affirme expressément que les dieux « sensibles » (les astres) ne recèlent aucun mal, aucun péché. Lorsqu'il affirme, des dieux (implicitement) « non sensibles », qu'ils sont meilleurs, on doit alors supposer qu'il s'agit d'une comparaison d'intensité. Les dieux « sensibles » sont *bons* ; les dieux (implicitement) « non sensibles » sont *meilleurs*. Impossible par conséquent de supposer que les dieux

---

[19] J.M. Rist, *Convegno*, p. 497 : « .. *if some gods are better, others are in some sense worse, that is, there are some gods who are in some way bad when compared with others ; and this badness is somehow connected with their association with matter.* »

[20] Sur les deux valeurs du comparatif en grec, voir l'ouvrage classique de É. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen* (Paris, 1948) 113-168 (= 3e partie : « Comparatifs et superlatifs »). On lira aussi avec profit O. Schwab, *Historische Syntax der griechischen Comparation in der klassischen Literatur* (= *Beiträge zur historischen Syntax der griechischen Sprache*, éd. M. Schanz, Band IV) 3 Hefte (Würzburg, 1893-1895), ainsi que plusieurs ouvrages plus récents : par exemple, H. Seiler, *Die primären griechischen Steigerungsformen* (*Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät I der Universität Zürich*, Leipzig, 1950) ; H. Thesleff, *Studies on intensification in early and classical Greek*, dans la collection *Societas scientiarum Fennica, commentationes humanarum litterarum*, tomus 21, nº 3 (Helsingfors, 1955), voir surtout pp. 120 sqq.

qui ne sont pas meilleurs sont « pires », en ce sens qu'ils sont « en quelque sorte mauvais ».

En argumentant de la sorte, Rist se trompe à la fois sur la grammaire et sur la philosophie.[21]

Cause nécessaire, cause suffisante

Revenons aux textes ; cherchons à en dégager l'essentiel. Dans le traité *Sur la question de savoir quels sont les maux et d'où ils viennent*, deux passages surtout sont pertinents :

– Au chapitre 5, les dieux visibles (les astres) ne recèlent aucun mal, aucun péché, malgré une présence de la matière (cap. 5.30-34).
– Au chapitre 14, la matière est cause, pour l'âme, de sa faiblesse, cause aussi de son péché (cap. 14.49-54).[22]

De ce dernier texte (cap. 14.49-54), on déduit que la matière est une cause nécessaire du péché ; il ne s'ensuit pas qu'elle en est une

---

[21] Sur l'erreur philosophique, voir pp. 31-33 *supra* (cf. *Enn.* II 9 [33] 13.27-33 : ce qui est « inférieur » n'est pas de ce fait « mauvais »).—Les critiques qu'a bien voulu m'adresser J.M. Rist ne sont pas les seules. Mon analyse a pour sous-titre : *A study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil.* A.H. Armstrong (« Tradition, reason and experience in the thought of Plotinus », *Atti del convegno internazionale sul tema : Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, in *Accademia nazionale dei Lincei : Problemi attuali di scienza e di cultura*, anno 371, quaderno nº 198 [Roma, 1974] 171-194) me reproche (p. 189 n. 30) de ne pas avoir abordé, dans cet article, bien d'autres problèmes : la doctrine de l'âme qui ne descend pas « tout entière », la conception que Plotin s'est faite de la matière, l'ensemble des rapports de l'âme et du monde matériel ... C'est pourtant de propos délibéré que je mettais de côté ces problèmes (*Plotinus on evil*, pp. 115-116 ; *cf.* p. 142), pour me limiter à l'étude d'un seul aspect de la philosophie des *Ennéades* : celui-là même qui est annoncé dans le titre de mon exposé. Chercher à résoudre tel ou tel problème ponctuel dans la pensée de Plotin me semble en effet plus utile que de se risquer à de vastes tours d'horizon, où l'on saute à pieds joints sur toutes les difficultés de détail, pour n'aboutir finalement qu'à de fragiles généralités, voire des banalités.—Lisons, par exemple, les dernières pages de l'article déjà cité d'Armstrong, *Convegno*, pp. 193-194. Pour éclairer les deux « expériences » de Plotin : « l'identité avec le Tout et l'union ineffable avec l'Absolu transcendant » (*cf.* « *... both experiences, that of becoming the All and that of ineffable union with the transcendent Absolute* »), l'auteur fait appel successivement à la pensée des Upanishads et à l'autobiographie d'un auteur anglais du dix-neuvième siècle, *The story of my heart* par Richard Jefferies, « le plus grand des mystiques anglais de la nature » (« *the greatest of English nature mystics* »). Sans du tout nier l'intérêt de ces œuvres, je ne crois personnellement pas qu'elles puissent se substituer à l'examen détaillé et minutieux du texte des *Ennéades*, si l'on veut se faire une idée claire de tel ou tel problème dans la philosophie de Plotin. Mais, comme l'a dit saint Benoît, *alius sic, alius vere sic* : à chacun de choisir l'approche qu'il préfère.

[22] Pour notre interprétation de ces deux textes, voir pp. 69-73 *supra* (cap. 5.30-34) ; pp. 64-67 *supra* (cap. 14.49-54).

cause suffisante. Le texte tiré du chapitre 5 est même la preuve du contraire : malgré une présence de la matière (cap. 5.30-34), le mal et le péché ne se trouvent pas auprès des astres, et tous les hommes ne sont pas pécheurs.

Pour que la matière puisse s'emparer de l'âme et la rendre mauvaise, il faut que l'âme s'affaiblisse ; une présence de la matière et une faiblesse de l'âme deviennent ainsi, conjointement, une cause suffisante du péché.

Il est vrai que l'âme ne se serait pas affaiblie, et ne serait pas devenue pécheresse, si la matière, par sa présence, ne lui avait pas fourni l'occasion indispensable à la fois de son péché et de sa faiblesse (cap. 14.49-54). Mais une présence de la matière, bien qu'elle soit une cause nécessaire du péché, n'en est pas une cause suffisante ; en témoignent les astres ; en témoignent les hommes qui ne sont pas pécheurs (cap. 5.30-34).

Cause nécessaire, condition suffisante

Distinguons pourtant le rôle de la matière et le rôle de l'âme dans cet agencement causal.

Même en présence de la matière (*cf.* cap. 5.30-34), l'âme ne s'affaiblit pas toujours au point de se laisser contaminer par le mal. Mais la matière (le « mal absolu » et le « mal en soi ») n'est pas tantôt mauvaise, tantôt innocente ; elle s'empare de l'âme, dès que l'âme s'affaiblit, et la rend mauvaise. Une faiblesse de l'âme devient de la sorte une condition suffisante du péché ; elle n'en est pourtant pas une cause suffisante.

La matière : cause nécessaire, mais non suffisante. Une faiblesse de l'âme : condition suffisante et cause nécessaire. Tels sont les éléments essentiels de la conception plotinienne de la matière et du mal humain.

Conception complexe, mais cohérente : les exégètes modernes admettront-ils cette cohérence ? Comprendront-ils cette complexité ?[23]

---

[23] Pour certains exégètes la réponse, je le sais, sera négative ; ils se laisseront aveugler par une certaine émotivité, dans l'avenir comme par le passé.—Ce jugement est-il trop sévère, trop pessimiste ? Lisons, par exemple, une page où J.M. Rist déclare que je suis « poussé » ou « contraint » de concéder que l'« affection » de l'âme est aussi une « faiblesse » (*Convegno*, p. 502 : « *O'Brien is driven to say about παθοῦσα that "we could perhaps paraphrase this affection as being a weakness of the soul"* »). Le lecteur trouvera la citation entière à la p. 67 *supra* (cf. *Plotinus on evil*, p. 138) ; il y cherchera en vain toute indication permettant de conclure que c'est à contre-cœur que j'ai distingué, dans mon commentaire sur le texte en question (*Enn.* I 8 [51] 14.49-53), entre deux emplois possibles du mot « faiblesse », dont un seul serait synonyme d'une « affection » de l'âme.—Deuxième exemple : A.H. Armstrong, dans le même volume (*Convegno*, *cf.* p. 75 n. 21 *supra*), affirme que

c'est avec une « hésitation certaine » (p. 189 : « *O'Brien rather hesitatingly admits* ... ») que j'entrevois, dans la conception de Plotin, des traces de l'influence d'Aristote et de Platon. Dans les pages incriminées (les deux dernières pages de mon analyse, *Plotinus on evil*, pp. 145-146), j'essaie de situer la théorie de l'émanation intégrale (la théorie des *Ennéades*) dans son contexte historique ; pour ce faire, je la compare, d'une part avec la philosophie de Platon et d'Aristote, d'autre part avec les philosophies de saint Augustin et de Proclus. Le lecteur qui aura la patience de relire ces quelques lignes n'y trouvera aucun signe laissant supposer que je recule, ou que j'« hésite », devant les conséquences de cette double comparaison, de ce jugement (purement historique d'ailleurs).—Il serait aisé de multiplier les exemples ; mais la leçon que l'on doit en tirer est déjà claire. Les expressions citées (« hésitation », « contrainte »), et bien d'autres encore, traduisent non seulement une certaine volonté de dénigrement, mais, plus profondément encore, un engagement personnel excessif, voire une certaine émotivité, que l'historien de la philosophie doit rigoureusement éliminer en faveur de l'objectivité et de la lucidité indispensables à toute recherche scientifique sérieuse.

TEXTE GREC ET TRADUCTION FRANÇAISE DES PRINCIPAUX PASSAGES CITÉS DU TRAITÉ « CONTRE LES GNOSTIQUES » (*ENNÉADE* II 9 [33])

Le lecteur trouvera ci-après le texte grec des quatre passages du traité *Contre les gnostiques* qui ont fait l'objet d'un commentaire détaillé lors de mon exposé.

Sur l'emploi de crochets obliques dans les traductions de ces textes, voir p. 5 n. 1 *supra*.

Les quelques notes qui suivent les traductions permettront de repérer aisément les rares endroits où la traduction française semblerait s'écarter de l'original grec.

Cap. 3.14-21 : *la matière « laissée seule »/« illuminée »*

... οὐδὲ φθαρήσεται, ἀλλ' ἢ ὅσα ἔχει εἰς ἅ. ὃ δὲ μὴ ἔχει εἰς ὅ, οὐδὲ φθαρήσεται. εἰ δέ τις εἰς ὕλην λέγοι, διὰ τί οὐ καὶ τὴν ὕλην ; εἰ δὲ καὶ τὴν ὕλην φήσει, τίς ἦν ἀνάγκη, φήσομεν, γενέσθαι ; εἰ δὲ ἀναγκαῖον φήσουσι παρακολουθεῖν, καὶ νῦν ἀνάγκη. εἰ δὲ μόνη καταλειφθήσεται, οὐ πανταχοῦ, ἀλλ' ἔν τινι τόπῳ ἀφωρισμένῳ τὰ θεῖα ἔσται καὶ οἷον ἀποτετειχισμένα. εἰ δὲ οὐχ οἷόν τε, ἐλλαμφθήσεται.

Traduction

Seuls périront des ‹objets› ayant des ‹éléments› dans lesquels ‹ils peuvent se dissoudre› ; l'‹objet› n'ayant pas ‹un élément› dans lequel ‹il peut se dissoudre›, ne périra pas.

Si l'on objectait qu'‹un objet périra en se dissolvant› dans la matière, pourquoi ne pas ‹dire› que la matière ‹périra, elle› aussi ?

Et si l'on va dire qu'‹effectivement› la matière ‹périra elle› aussi, nous demanderons : quelle nécessité y avait-il qu'‹elle› naquît ?

Et s'ils vont dire qu'il était nécessaire que ‹la matière› fût une conséquence ‹des principes antérieurs, nous répondrons que cette› nécessité ‹subsiste› maintenant aussi.

Si, au contraire, ‹la matière› est un jour laissée seule, ‹il s'en-

suivra alors que› les ‹êtres› divins ne seront pas partout, mais dans un certain lieu à part et comme emmurés.

Dès lors que ‹cela› n'est pas possible, ‹la matière› sera illuminée.

Notes sur la traduction

Le texte cité fait corps avec les phrases précédentes du traité, littéralement : « ... ils ne périront pas non plus, à l'exception de ... » (οὐδὲ φθαρήσεται, ἀλλ' ἢ ... , ligne 14).[1] Je traduis librement : « Seuls périront ... »

Dans les deux premières phrases du passage, Plotin passe d'un pluriel à un singulier, du général au particulier : ἀλλ' ἢ ὅσα ... (ligne 14) ; ὁ δὲ μή ... (lignes 14-15). Le pluriel appelle un pluriel dans la suite de la phrase (ἀλλ' ἢ ὅσα ἔχει εἰς ἅ, ligne 14) ; le singulier, un singulier (ὁ δὲ μὴ ἔχει εἰς ὅ, lignes 14-15). Les traducteurs sont ici fort peu scrupuleux : dans la première phrase, A.H. Armstrong assortit le pluriel d'un singulier (il traduit : « ... *except those things which have something to be dissolved into* ») ; É. Bréhier, au contraire, dans la deuxième phrase, transforme le singulier en un pluriel (il écrit : « ... si elles n'en contiennent pas, elles ne périront pas »).[2]

Autre erreur du même genre. Au commencement du passage, οὐδὲ φθαρήσεται (ligne 15) fait écho à la même expression dans la ligne précédente (οὐδὲ φθαρήσεται, ligne 14), mais le sujet de ces deux verbes diffère. A la ligne 14, le sujet est un pluriel (*cf.* πάντα, ligne 11 ; ὅσα γενητά, ligne 13) ; à la ligne 15, il est au singulier (ὁ δὲ μὴ ἔχει ..., lignes 14-15). Armstrong (*loc. cit.*) traduit, ici et là, par un singulier (ligne 14 : « *nor will anything be dissolved* ... »).

Dans les deux subordonnées (εἰς ἅ, ligne 14 ; εἰς ὅ, ligne 15), nous devons suppléer une répétition du verbe qui se trouve dans la principale, φθαρήσεται. L'énoncé prend ainsi les allures d'une tautologie. Littéralement (*cf.* ligne 14) : « Seuls périront des objets qui possèdent des éléments dans lesquels ‹ils peuvent périr›. »[3] En français, cette adjonction d'un complément circonstanciel n'est pas possible ; si l'on veut garder « périr » (φθείρεσθαι), on ne peut qu'assortir ce verbe d'un autre : « Seuls périront des objets ayant des éléments dans lesquels ‹ils peuvent se dissoudre› » (ligne 14).

---

[1] Sur cette conjonction des deux particules (ἀλλά + ἤ), voir Liddell, Scott, Jones, *A Greek-English lexicon*, 9[e] éd. (Oxford, 1940), *s.v.* ἀλλ' ἤ.

[2] A.H. Armstrong, *Plotinus*, coll. Loeb, vol. II (Cambridge, Massachusetts, 1966) 235. É. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, coll. Budé, t. II (Paris, 1924) 114.

[3] Pour la conjonction φθείρεσθαι εἰς, littéralement « périr dans », *cf.* L.S.J., *s.v.* φθείρω, I, 1. Voir aussi *Enn.* III 6 [26] 8.11-12 : τὴν δὲ ὕλην φθείρεσθαι οὐχ οἷόν τε· εἰς τί γὰρ καὶ πῶς ;

Le passage comprend cinq fois εἰ δέ. Je traduis diversement, en fonction du contexte : « si l'on objectait » (εἰ δέ ... λέγοι, ligne 15) ; « et si l'on va dire » (εἰ δέ ... φήσει, ligne 16) ; « et s'ils vont dire » (εἰ δέ ... φήσουσι, ligne 17) ; « si, au contraire » (εἰ δέ, ligne 18) ; enfin, « dès lors que ... » (εἰ δέ, ligne 20).

Dans l'avant-dernière phrase j'ajoute « un jour » pour traduire le futur (καταλειφθήσεται, lignes 18-19).

A la fin du passage (ἐλλαμφθησεται, ligne 21), on doit comprendre « sera illuminée », *sc.* nécessairement et pour toujours. Je considère en effet comme synonymes cette « illumination » de la matière (ici, ligne 21 ; *cf.* ἐπιφωτιζομένου, *Enn.* IV 3 [27] 10.7-8) et sa réception d'une « forme » (par ex., ἐμόρφωσε, *Enn.* III 9 [13] 3.16).[4]

Cap. 8.39-43 : *les âmes « soumises à une contrainte »/« volontaires »*

ἐπεὶ καὶ αἱ ψυχαὶ εἰ μὲν βιασθεῖσαι ὑπὸ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἦλθον, πῶς βελτίους αἱ βιασθεῖσαι ; ἐν γὰρ ψυχαῖς τὸ κρατῆσαν κρεῖττον. εἰ δ' ἑκοῦσαι, τί μέμφεσθε εἰς ὃν ἑκόντες ἤλθετε διδόντος καὶ ἀπαλλάττεσθαι, εἴ τις μὴ ἀρέσκοιτο ;

Traduction

... Si les âmes sont venues ‹dans ce monde› parce qu'elles ‹y› sont contraintes par l'âme de l'univers, comment ‹se fait-il que› les âmes soumises à ‹cette› contrainte ‹soient› meilleures ‹que l'âme de l'univers› ? Car, parmi les âmes, ce qui commande ‹est› supérieur.

Au contraire, si ‹les âmes viennent ici› de leur plein gré, pourquoi ‹alors› blâmez-vous ‹ce monde› où (*i.e.* dans lequel) vous êtes venus librement, et dont on peut tout aussi bien se retirer, si l'on ne s'‹y› plaît pas ?

Notes sur la traduction

Je traduis très librement l'impersonnel διδόντος καὶ ἀπαλλάττεσθαι (ligne 43) : « et dont on peut tout aussi bien se retirer » (littéralement : « puisqu'il est donné/permis/possible aussi de se retirer »).

Pour ne pas alourdir la traduction, je me suis contenté d'un simple « on » pour rendre la conjonction de l'optatif et du pronom indéfini εἴ τις μὴ ἀρέσκοιτο (ligne 43) : « si l'on ne s'‹y› plaît pas. » Pour traduire de façon plus précise l'aspect à la fois général et

[4] Sur ce dernier point, voir p. 40 n. 13 *supra* et pp. 55-56 *supra*. Pour mon commentaire sur l'ensemble de ce texte, voir chap. V, pp. 36-41 *supra*. Voir aussi *Plotinus and the Gnostics*, pp. 111 sqq.

« irréel »/hypothétique de cette syntaxe, on serait obligé d'écrire : « s'il arrivait que quiconque ne s'‹y› plût pas. »

ἑκοῦσαι, ἑκόντες (ligne 42) : ces deux mots s'opposent ici à la notion de « contrainte » (*cf.* βιασθεῖσαι, lignes 40 et 41) ; je traduis par conséquent en termes de liberté (ἑκόντες, « librement »). Je traduis aussi, à l'occasion, en termes de volonté (*cf.* ἑκοῦσαι, « de leur plein gré » donc « volontairement »). Ce dernier terme (« volonté »/ « volontairement »), repris sous forme d'épithète (« volontaire »), risque de déplaire à certains de mes lecteurs ; je l'ai trouvé pourtant, dans ce contexte, irrésistible.[5]

Au début du passage, je n'ai pas traduit la conjonction explicative (ἐπεί) ni l'adverbe qui la suit (καί). On traduirait littéralement : « Puisqu'il en est de même des âmes ; si elles sont contraintes ... » Mais ici (ligne 39), comme plus haut dans le même chapitre (ligne 8), la conjonction de subordination sert à introduire une proposition « principale ». (Autre façon de dire la même chose : nous devons « sous-entendre » une proposition principale qui précède la conjonction : « cela est vrai »/« cela est clair »/« cela est évident », etc.) Dans le contexte, on pourrait alors traduire : « Cela est d'autant plus vrai que les âmes, si elles sont venues ... » Pour la commodité de mon analyse, j'ai jugé plus simple de commencer par des points de suspension (« ... Si les âmes sont venues ... »).[6]

Cap. 12.30-38 : *une « illumination » conforme/contraire à la nature*

ἡ γὰρ ἔλλαμψις ἡ εἰς τὸ σκότος ἐξετασθεῖσα ποιήσει ὁμολογεῖν τὰς ἀληθεῖς τοῦ κόσμου αἰτίας. τί γὰρ ἐλλάμπειν ἔδει, εἰ μὴ πάντως ἔδει ; ἢ γὰρ κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν ἀνάγκη. ἀλλ' εἰ μὲν κατὰ φύσιν, ἀεὶ οὕτως. εἰ δὲ παρὰ φύσιν, καὶ ἐν τοῖς ἐκεῖ ἔσται τὸ παρὰ φύσιν, καὶ τὰ κακὰ πρὸ τοῦ κόσμου τοῦδε, καὶ οὐχ ὁ κόσμος αἴτιος τῶν κακῶν, ἀλλὰ τἀκεῖ τούτῳ, καὶ τῇ ψυχῇ οὐκ ἐντεῦθεν, ἀλλὰ παρ' αὐτῆς ἐνταῦθα.

Traduction

L'illumination ‹projetée› sur l'obscurité, si l'on y réfléchit (ἐξετασθεῖσα), fera reconnaître les causes véritables de ce monde. Car pourquoi fallait-il illuminer, si ce « falloir » n'était pas absolu (εἰ μὴ πάντως ἔδει) ?

---

[5] Voir p. 14 n. 24 *supra*. « Irrésistible » : mon lecteur pensera-t-il méchamment à l'un des sens modernes de ce terme : « qui fait éclater de rire » ? Aurais-je dû le remplacer par « indispensable », voire par « incontournable » ? Et pourtant ce que j'ai voulu dire, c'est que je ne peux pas y résister ...

[6] Pour mon commentaire sur l'ensemble de ce texte, voir chap. II, pp. 5-18 *supra*.

En effet, de deux choses l'une (*cf.* ἀνάγκη) : ou bien ‹cette illumination est› conforme à la nature, ou bien ‹elle› lui ‹est› contraire (παρὰ φύσιν). Mais si ‹elle est› conforme à la nature, ‹il en sera› toujours ainsi (ἀεὶ οὕτως).

En revanche, si ‹cette illumination est› contraire à la nature, (1) quelque chose de contraire à la nature s'installera auprès des êtres intelligibles ; (2) les maux ‹seront› antérieurs à ce monde ; (3) ce monde ne ‹sera plus la› cause des maux ; au contraire, les êtres intelligibles ‹seront cause de maux› pour ce ‹monde› ; (4) ‹ce› ne ‹sera plus› d'ici-bas ‹que› les maux ‹viendront› à l'âme ; au contraire, ‹ce sera› de l'âme (παρ' αὐτῆς) ‹que les maux viendront› ici.

Notes sur la traduction

« L'illumination ‹projetée› sur l'obscurité » (lignes 30-31) ; Plotin renvoie ici à la théorie gnostique résumée aux chapitres précédents de son traité.[7]

J'introduis une numérotation en chiffres arabes pour traduire la cascade des καί (lignes 34-38).

Je traduis par « ce monde » le substantif accompagné soit d'un article (τοῦ κόσμου, ligne 32 ; ὁ κόσμος, ligne 36), soit d'un pronom démonstratif (τοῦ κόσμου τοῦδε, lignes 35-36) ; et je traduis de même le démonstratif seul (τούτῳ, ligne 37).

J'introduis, à la ligne 34, un verbe au futur (ἀεὶ οὕτως, « ‹il en sera› toujours ainsi ») ; on pourrait tout aussi bien suppléer un verbe au présent (« ‹il en est› toujours ainsi »).[8]

Cap. 12.38-44 (ce texte suit sans solution de continuité le texte précédent) : *l'âme produit la matière « en s'inclinant »*

καὶ ἥξει ὁ λόγος ἀναφέρων τὸν κόσμον ἐπὶ τὰ πρῶτα· εἰ δὲ δή, καὶ ἡ ὕλη, ὅθεν φανείη. ἡ γὰρ ψυχὴ ἡ νεύσασα ἤδη ὂν τὸ σκότος, φασίν, εἶδε καὶ κατέλαμψε. πόθεν οὖν τοῦτο; εἰ δ' αὐτὴν φήσουσι ποιῆσαι νεύσασαν, οὐκ ἦν δηλονότι ὅπου ἂν ἔνευσεν, οὐδ' αὐτὸ τὸ σκότος αἴτιον τῆς νεύσεως, ἀλλ' αὐτὴ ἡ ψυχῆς φύσις. τοῦτο δε ταὐτὸν ταῖς προηγησαμέναις ἀνάγκαις· ὥστε ἐπὶ τὰ πρῶτα ἡ αἰτία.

[7] Voir notamment cap. 10.25-26 ; cap. 11.1-2. Plotin parle de la cosmogonie des gnostiques dans un temps du passé ; voir le chapitre cité (cap. 12.32-33 : τί γὰρ ἐλλάμπειν ἔδει ... ; « Car pourquoi fallait-il illuminer ... ? »), ainsi que le chapitre précédent du traité (cap. 11.23-24 : τί δ' ἔτι ἔδει ... ;).

[8] Pour mon commentaire sur l'ensemble de ce texte, voir chap. VI, pp. 42-49 *supra*.

Traduction

Qui plus est (*cf.* καί), le ‹même› raisonnement fera remonter ce monde aux ‹êtres› premiers ; et s'il en est ainsi, ‹non seulement ce monde, mais› la matière aussi, d'où proviendrait ‹le monde›.

Car l'âme qui s'est inclinée a vu et illuminé, disent-ils, l'obscurité qui existait déjà. D'où est venue, alors, cette ‹obscurité› ?

S'ils vont dire que c'est elle ‹à savoir l'âme› qui l'a produite en s'inclinant, ‹il s'ensuivra› de toute évidence ‹qu'›il n'y avait pas eu ‹ce› vers quoi ‹l'âme› aurait pu s'incliner. ‹Ce ne fut donc› pas l'obscurité elle-même ‹qui était› cause de l'inclination ; ‹ce fut,› au contraire, la nature même de l'âme.

Mais cela revient ‹à dire que c'est› à des nécessités antérieures ‹que l'on fera remonter la cause de l'inclination›, si bien que la responsabilité ‹retombera› sur les ‹êtres› premiers.

Notes sur la traduction

Au début de ce passage, le participe (ligne 38 : ἀναφέρων) a pour complément d'objet direct « ‹ce› monde », qui se met ainsi à l'accusatif (*ibid.* : τὸν κόσμον) ; dans la proposition suivante, (ligne 39), « la matière » (ἡ ὕλη, nominatif) devient au contraire sujet de la phrase, si bien que le participe mis à l'actif dans la phrase précédente (ligne 38 : ἀναφέρων) est maintenant repris implicitement par une forme passive du même verbe (ligne 39 : *sc.* ἀναφέρεται). Je n'ai pas jugé nécessaire de rendre explicite ce changement de syntaxe dans la traduction française du passage.

L'hypothèse d'une génération de l'obscurité ou de la matière (ligne 41) comporte deux conséquences négatives (οὐκ ... οὐδ' ..., lignes 42-43), une conséquence positive (ἀλλ', ligne 43). C'est pour rendre cet enchaînement logique que je traduis : « ‹il s'ensuivra› ... ‹qu'› il n'y avait pas eu ... » ; « ‹ce ne fut donc› pas ... » ; « ‹ce fut,› au contraire ... »

É. Bréhier traduit à la fois ἡ νεύσασα (participe + article, lignes 39-40) et νεύσασαν (participe seul, ligne 41) par « en s'inclinant ».[9] Je préfère distinguer ces deux emplois du participe, en faisant ressortir la valeur « attributive » de la conjonction participe + article : ἡ ... ψυχὴ ἡ νεύσασα (lignes 39-40), « l'âme qui s'est inclinée ».

Il reste la question de l'amendement de ce texte proposé par G.A. Heigl. Dans la première phrase du passage cité (cap. 12.38), je traduis la leçon des manuscrits : l'argument ferait remonter « ce

[9] Voir É. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, coll. Budé, t. II (Paris, 1924) 128.

monde» (τὸν κόσμον) aux êtres premiers. Heigl a proposé la correction « le mal » (τὸ κακόν) : l'argument ferait remonter « le mal » aux êtres premiers. L'amendement de Heigl est retenu par Bréhier et par Harder.[10]

Il suffit pourtant d'un simple changement dans la ponctuation pour que cet amendement radical du texte ne soit plus nécessaire. Henry et Schwyzer retiennent en effet la ponctuation de ce passage adoptée par des éditeurs antérieurs, mettant un point en haut à la ligne 38 (avant καὶ ἥξει), et un point à la ligne suivante (avant εἰ δὲ δή).[11] La première phrase citée (ligne 38 : καὶ ἥξει ...) devient ainsi intégrée dans la première partie du raisonnement (laquelle continue, par conséquent, dans cette interprétation de l'ensemble, jusqu'à la ligne 39) ; la phrase suivante (ligne 39 : εἰ δὲ δή ...) présenterait, au contraire, le commencement d'un nouvel argument (ou d'un nouvel aspect du même raisonnement, lignes 39-44).

Cette ponctuation obscurcit pourtant l'articulation de la pensée : les phrases citées (καὶ ἥξει ..., ligne 38 ; εἰ δὲ δή ..., ligne 39) font partie, toutes deux, du même argument. Cet argument sera développé dans les phrases qui suivent (en témoigne la particule de liaison, ligne 39 : ἡ γὰρ ψυχή ...), et ne s'arrêtera qu'à la fin du chapitre (ligne 44). Plotin entend en effet montrer, comme prémisse à cette deuxième partie de son raisonnement (lignes 38-44), que l'origine du « monde » (ligne 38 : τὸν κόσμον), ainsi que de « la matière dont proviendrait ce monde » (ligne 39 : ἡ ὕλη ὅθεν φανείη, *sc.* ὁ κόσμος), doit « remonter aux êtres premiers » (c'est-à-dire que l'on doit en reporter la cause aux êtres du monde intelligible, *cf.* lignes 38-39 : ἀναφέρων ...).

Pour fonder cette prémisse, Plotin fait appel, ici (lignes 38-44)

---

[10] Voir G.A. Heigl, *Plotini ad Gnosticos liber graece* (Ratisbonae, 1832) *ad loc.* (p. 109). É. Bréhier imprime le texte des manuscrits (cap. 12.38 : τὸν κόσμον), mais traduit l'amendement de Heigl (il écrit en effet : « l'argument ira à faire remonter *le mal* jusqu'aux principes premiers », je mets en italiques), suivant en ceci, non pas son texte, mais son apparat, où il laisse d'ailleurs entendre que cette correction du texte lui serait venue spontanément à l'esprit (nous lisons dans l'apparat : « τὸν κόσμον : τὸ κακὸν *coniecerim* »). Voir É. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, coll. Budé, t. II (Paris, 1924) 128. Voir aussi R. Harder, *Plotins Schriften*, « *Neubearbeitung* », Band IIIa (Hamburg, 1964) 140-141 (*cf.* Band IIIb, p. 432 : « *Das unsinnige τὸν κόσμον bestenfalls vom "Kosmos in seiner Unvollkommenheit"* »).—A la fin du même passage (cap. 12.44), Heigl, *ibid.*, propose de substituer κακία à αἰτία. Ce changement n'est adopté ni par Bréhier ni par Harder.

[11] Henry et Schwyzer : voir *Plotini opera*, t. II (Paris/Bruxelles, 1959) *ad loc.* (*editio maior*) ; t. II (Oxonii, 1977) *ad loc.* (*editio minor*). Cette ponctuation remonte à l'édition des *Ennéades* par F. Creuzer et G.H. Moser, vol. I (Oxonii, 1835) 383. Dans l'*editio princeps* du texte grec des *Ennéades*, publiée à Bâle par Petrus Perna en 1580, nous trouvons un point à la ligne aux deux endroits indiqués (avant καὶ ἥξει, ligne 38 ; avant εἰ δὲ δή, ligne 39). Voir Perna, p. 211D.

comme dans la première partie de son raisonnement (lignes 30-38), à l'« illumination » projetée par l'âme sur les ténèbres (*cf.* lignes 30-31 : ἡ γὰρ ἔλλαμψις ἡ εἰς τὸ σκότος ...). Selon les gnostiques, « l'âme qui s'est inclinée » (lignes 39-40 : ἡ γὰρ ψυχὴ ἡ νεύσασα) « a vu et illuminé » une matière (une « obscurité ») qui « existait déjà » (*cf.* ligne 41 : ἤδη ὄν). Cette présentation de la théorie laisserait pourtant inexpliquée l'origine de la matière ainsi illuminée : comment donc les gnostiques vont-ils combler cette lacune dans leur doctrine ? (*Cf.* ligne 41 : πόθεν οὖν τοῦτο ;) Si l'on en croit Plotin, ils admettront que, lors de son « inclination », l'âme aurait produit la matière qu'elle doit ensuite illuminer (*cf.* ligne 41 : ... ποιῆσαι νεύσασαν).

Cette admission suffira pour réfuter leur théorie. Car Plotin suppose que l'« inclination » de l'âme serait, pour les gnostiques, une activité pécheresse et coupable.[12] D'où viendra alors ce péché ? La matière ne peut pas être tenue pour la cause d'une activité dont elle est aussi le produit. Ce ne sera donc pas la matière qui est cause de l'inclination pécheresse de l'âme. Ce sera, au contraire, « la nature même de l'âme » (*cf.* ligne 43 : αὐτὴ ἡ ψυχῆς φύσις), si bien que la responsabilité de cette inclination, donc de ce péché, retombera sur les êtres premiers (voir les deux dernières lignes du chapitre).

Il est vrai que, interprétées de la sorte, les deux parties du raisonnement (lignes 30-38 et lignes 38-44) se ressemblent à s'y méprendre. Il existe pourtant cette différence que, dans la *première* partie de son raisonnement (lignes 30-38), Plotin s'emploie à montrer que, si l'illumination projetée par l'âme était contraire à la nature, l'âme deviendrait l'origine du mal pour ce monde (lignes 34-38), alors que, dans la *seconde* partie de son raisonnement (lignes 38-44, cité ci-dessus), il entend renchérir sur cette conclusion : selon l'argument proposé, non seulement les maux viendraient de l'âme à ce monde (voir la première partie du raisonnement) ; la nature même de l'âme serait mauvaise, antérieurement à sa venue en ce monde (antérieurement à son « inclination »).[13]

Il s'ensuivra que, dans la théorie gnostique, telle que Plotin l'interprète dans ce passage, la cause du mal, pour l'âme, se trouve dans le monde intelligible, parmi « les êtres premiers » (*cf.* ligne 44 : ἐπὶ τὰ πρῶτα). Contrairement à l'opinion personnelle de Plotin, elle

---

[12] Voir l'interprétation déjà proposée, pp. 34-35 *supra*. Mon explication de ce raisonnement (cap. 12.38-44) suppose en effet l'existence d'une prémisse implicite : l'inclination de l'âme dans la théorie gnostique serait conçue, par Plotin, comme une activité pécheresse.

[13] Pour la *première* partie du raisonnement, voir pp. 81-82 *supra*.

ne sera plus, par conséquent, liée à l'influence maléfique de la matière, et ne sera plus, par conséquent, limitée aux âmes qui font partie de ce monde.

Dès que l'on interprète ainsi ce passage, l'amendement de Heigl (ligne 38: τὸ κακόν) devient manifestement inutile, et le mot κόσμος (ligne 38) ne sera plus « privé de sens », comme le croyait Harder.[14] Plotin ne déclare pas simplement, au début de cette deuxième partie de son raisonnement (lignes 38 sqq.), que « le mal » (ligne 39 : τὸ κακόν, Heigl) remonte aux « êtres premiers ». Il n'aboutira à cette conclusion que par le biais d'un raisonnement : on fera reporter aux « êtres premiers » la responsabilité du mal, si l'on suppose (à tort) que ce monde a pour origine une activité pécheresse de l'âme.[15]

[14] Voir p. 84 n. 10 *supra*.

[15] Je reviens, pour conclure, à la question de ponctuation. Que l'on fasse précéder ce que j'ai appelé la deuxième partie du raisonnement (lignes 38 sqq. : καὶ ἥξει ...) par un point ou par un point en haut est, bien sûr, secondaire. L'essentiel est de comprendre que le καί de la ligne 38 n'a pas la même fonction syntaxique que les quatre emplois de καί qui précèdent (lignes 34, 35, 36, 37). Les καί qui précèdent (lignes 34, 35, 36, 37) indiquent, tous les quatre, les conséquences d'une « illumination contraire à la nature » (*cf.* ligne 33), à la différence du καί de la ligne 38, qui a pour fonction de signaler un nouvel aspect du raisonnement (d'où l'emploi du mot λόγος). Ce nouvel aspect du raisonnement porte successivement sur le monde (ligne 38 : τὸν κόσμον) et sur la matière (ligne 39 : ἡ ὕλη). Pour indiquer clairement cet enchaînement de la pensée, il me semble souhaitable de remplacer, à la ligne 38, le point en haut dans l'édition de Henry et Schwyzer par un point, et de remplacer le point de la ligne 39 par un point en haut ; mais j'admettrais, bien sûr, toute autre ponctuation qui permettrait de suivre fidèlement le déroulement de la pensée.—Pour mon commentaire antérieur sur ce texte, voir chap. III, pp. 19-27 *supra*.

INDEX I

AUTEURS MODERNES

Ne sont cités que les auteurs mentionnés dans cette étude, à laquelle renvoient les chiffres mis en alinéa à la fin de chaque article.

BENVENISTE Émile. *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen.* Paris : Adrien-Maisonneuve. 1948. 174 p.
74 n. 20.

BEUTLER Rudolf. Voir HARDER Richard, *Plotins Schriften übersetzt von R.H.* « . . . *fortgeführt von Rudolf BEUTLER und Willy THEILER* ».

BLUMENTHAL Henry J. *Plotinus' psychology, his doctrines of the embodied soul.* The Hague : Martinus Nijhoff. 1971. XII + 156 p.
9 n. 12. 39 n. 10.

BLUMENTHAL H.J. Voir aussi HADOT P., « Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics », dans un ouvrage collectif, *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. ARMSTRONG,* éd. H.J. BLUMENTHAL et R.A. MARKUS.

BLUMENTHAL H.J. Voir aussi O'BRIEN D., « Plotinus and the Gnostics on the generation of matter », dans un ouvrage collectif, *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. ARMSTRONG,* éd. H.J. BLUMENTHAL et R.A. MARKUS.

BOUILLET Marie-Nicolas. *Les Ennéades de Plotin, chef de l'école néoplatonicienne, traduites pour la première fois en français, accompagnées de sommaires, de notes et d'éclaircissements* . . . Paris : Hachette. 3 tomes. 1857-1861.
7 n. 5. 43-44. 56 n. 12.

BRÉHIER Émile. *La philosophie de Plotin,* dans la collection *Bibliothèque d'histoire de la philosophie.* 1[re] éd., 1922. « Nouvelle » [3[e]] éd. Paris : Vrin. 1961. XIX + 207 p. (Cette « nouvelle » édition comprend comme appendice [pp. 189-207] des pages intitulées « Le monde sensible et la matière ». Pour la traduction anglaise de cet ouvrage, voir le deuxième article ci-après.)
38-39.

BRÉHIER Émile. *Plotin, Ennéades, texte établi et traduit par É.B.,* dans la *Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.* Paris : Les Belles Lettres. 6 tomes, tome VI en deux parties. 1924-1938. (Les « éditions » postérieures de cet ouvrage ne sont en réalité que de simples réimpressions.)
7 n. 5. 19 n. 2. 23. 23 n. 14. 33 n. 15. 39 n. 10. 54-55. 79. 83. 84-86.

BRÉHIER Émile. *The philosophy of Plotinus by É.B.,* « *translated by Joseph THOMAS* ». Traduction en langue anglaise par Joseph THOMAS de l'ouvrage cité ci-dessus. Chicago : The University of Chicago Press. 1958. 204 p. (Cette traduction comprend sous forme de chapitre [chap. IX « The sensible world and matter », pp. 164-181] l'appendice mentionné ci-dessus.)
38 n. 4.

BROWN P. « Review-article : approaches to the religious crisis of the third century A.D. », *The English historical review* 83 (1968) 542-558.
8. 9 n. 12.

CHAIGNET Antelme-Édouard. *Histoire de la psychologie des Grecs.* Paris : Librairie Hachette. 5 tomes. 1887-1892.
67.

COSTELLO E.B. « Is Plotinus inconsistent on the nature of evil? », *International philosophical quarterly* 7 (1967) 483-497.
39 n. 10.

CREUZER Fridericus, MOSER Georg H. *Plotini opera omnia . . .* 3 vol. Oxonii, e typographeo academico. 1835.
84 n. 11.

DENNISTON John D. *The Greek particles.* 1re éd., 1934. 2e éd. « *with corrections* ». Oxford : Clarendon Press. 1959. lxxxii + 660 p.
33 n. 15.

DE STRYCKER E., voir STRYCKER E. de.

DILLON John. *The middle platonists, a study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220.* London : Duckworth. 1977. xvi + 427 p.
27 n. 24.

DODDS Erik R. *Pagan and Christian in an age of anxiety, some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine.* Cambridge : University Press. 1965. xii + 144 p.
8-18.

DODDS Erik R. *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse, aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin,* « traduit de l'anglais par H.D. SAFFREY », dans la collection *Bibliothèque d'ethnopsychiatrie* « dirigée par Georges Devereux ». Paris : La Pensée Sauvage, éditions. 1979. 154 p. (Traduction en langue française par Henri D. SAFFREY de l'ouvrage cité ci-dessus.)
9-18.

DODDS E.R. Voir aussi RIST J.M., compte rendu de E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an age of anxiety.*

DÖRRIE H. « Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus », *Les sources de Plotin,* in *Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, Entretiens* 5 (Vandœuvres, 1957) 191-241. (« Discussion », pp. 224-241 ; nous citons des remarques de H. DÖRRIE et de P. HENRY.)
27 n. 24.

DUBOIS Jean-Daniel. Voir TARDIEU Michel, DUBOIS Jean-Daniel, *Introduction à la littérature gnostique.*

GAUTHIER René A., JOLIF Jean Y. *[Aristote,] l'Éthique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire,* dans la collection *Aristote, traductions et études, collection publiée par l'Institut supérieur de philosophie de l'université de Louvain.* Louvain : Publications Universitaires de Louvain. Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts. 2 tomes, tome II en deux parties. 1958-1959. Tome I : 94* + 323 p. Tome II : pp. 1-434 (partie 1) ; pp. 435-989 (partie 2).
11 n. 17.

GERSON L.P. Voir RIST J.M., « Metaphysics and psychology in Plotinus' treatment of the soul », dans un ouvrage collectif, *Graceful reason, Essays in ancient and medieval philosophy presented to Joseph OWENS . . .,* éd. L.P. GERSON.

GERTH Bernhard. Voir KÜHNER Raphael, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache . . . Zweiter Teil : Satzlehre, « Dritte Auflage in zwei Bänden, in neuer Bearbeitung besorgt von Dr Bernhard GERTH »*.

GOODWIN William W. *Syntax of the moods and tenses of the Greek verb.* 1re éd., 1860, « *Rewritten and enlarged.* » London : MacMillan. 1889. xxxii + 464 p.
32 n. 12.

GOULET-CAZÉ Marie-Odile. « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », dans un ouvrage collectif, *Porphyre, La Vie de Plotin*, tome I *Travaux préliminaires et index grec complet*, dans la collection *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* nº 6. Paris : Vrin. 1982. Pp. 229-327.
3 n. 1.

GRAND ROBERT, voir ci-après ROBERT Paul, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, les mots et les associations d'idées.*

GUITTON Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, dans la collection *Bibliothèque d'histoire de la philosophie.* 1re éd., 1933. 3e éd. « remaniée ». Paris : Vrin. 1959. 429 p.
11 n. 18.

HADOT P. « Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics », dans un ouvrage collectif, *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. ARMSTRONG*, éd. H.J. BLUMENTHAL et R.A. MARKUS. London : Variorum publications. 1981. Pp. 124-137.
60 n. 16.

HAGER F.-P. « Die Materie und das Böse im antiken Platonismus », *Museum helveticum* 19 (1962) 73-103. (Cette étude est aussi imprimée sous forme de *Anhang* dans la publication mentionnée ci-après.)
68 n. 20.

HAGER Fritz-Peter. *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik.* 1re éd., 1963. « *2., erweiterte Auflage* », dans la collection *Noctes romanae, Forschungen über die Kultur der Antike* nº 10. Bern/Stuttgart : Verlag Paul Haupt. 1970. XII + 295 p. (Pp. 263-295 : *Anhang : Die Materie und das Böse im antiken Platonismus.*)
Voir l'article précédent.

HARDER Richard. *Plotins Schriften übersetzt von R.H.* 1re éd., 1930-1937. « *Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen* », Bände Ia, Ib, IIa, IIb, IIIa, IIIb, IVa, IVb, Va, Vb, Vc, VI, dans la collection *Der philosophischen Bibliothek* Bände 211a-215a et 276. Bände IIa-Vb « . . . *fortgeführt von Rudolf BEUTLER und Willy THEILER* ». Hamburg : Felix Meiner Verlag. 1956-1971.
7 n. 5. 14 (W. THEILER). 14 n. 24 (W. THEILER). 19 n. 2. 28-30. 84-86.

HEIGL Georgius A. *Plotini ad Gnosticos liber graece, castigatius edidit atque notas et codicis Monacensis CCCCXLIX cum editione Basileensi collati variantes lectiones adiecit G.A.H.* Ratisbonae [= Landshut], apud Fridericum Pustet. 1832. 114 p.
19 n. 2. 83-86.

HENRY Paul, SCHWYZER Hans-Rudolf. *Plotini opera [. . .] ediderunt P.H. et H.-R.S.*, 3 tomi dans la collection *Museum Lessianum series philosophica* nºs 33-35. Tomi I, II. Paris : Desclée de Brouwer. Bruxelles : L'Édition Universelle. Tomus III.

Paris/Bruxelles : Desclée de Brouwer. Leiden : E.J. Brill. 1951-1973. (Nous désignons cette édition l'*editio maior.*)
14 n. 24. 15 n. 25. 21. 23 n. 14. 33 n. 15. 84. 86 n. 15.

HENRY Paul, SCHWYZER Hans-Rudolf. *Plotini opera ediderunt P.H. et H.-R.S.*, dans la collection *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.* Oxonii, e typographeo Clarendiano. 3 tomi. 1964-1982. (Nous désignons cette édition l'*editio minor.*)
15 n. 25. 21. 84. 86 n. 15

HENRY P. Voir aussi DÖRRIE H., « Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus ».

HORTON-SMITH Richard. *The theory of conditional sentences in Greek and Latin, for the use of students.* London/New York : MacMillan. 1894. xxviii + 694 p.
65 n. 11.

IMBS Paul. *Trésor de la langue française, Dictionnaire de la langue du XIX*^e^ *et du XX*^e^ *siècle (1789-1960)*, « publié sous la direction de Paul IMBS », sous l'intitulé *Centre national de la recherche scientifique, Centre de recherche pour un Trésor de la langue française—Nancy.* Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique. Tome I sqq. 1971 sqq.
6 n. 3.

INGE William R. *The philosophy of Plotinus, the Gifford lectures at St Andrews, 1917-1918.* 1re éd., 1918. 3e éd. London : Longmans, Green & Co. 2 vol. 1929. Vol. I : xx + 270 p. Vol. II : xii + 253 p.
11 n. 18. 67.

JEFFERIES John Richard. *The story of my heart : my autobiography.* London : Longmans. 1883. 188 p.
75 n. 21.

JOACHIM Harold H. *Aristotle, the Nicomachean Ethics, a commentary by the late H.H.J.*, « *edited by D.A. REES* ». Oxford : Clarendon Press. 1951. vi + 304 p.
11 n. 17.

JOLIF Jean Y. Voir GAUTHIER René A., JOLIF Jean Y. *[Aristote,] l'Éthique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire.*

JONES Henry S. Voir LIDDELL Henry G., SCOTT Robert, JONES Henry S., *A Greek-English lexicon.*

KALBFLEISCH Karl. « Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα aus der Pariser Handschrift zum ersten Male herausgegeben », *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, philosophische und historische Abhandlungen.* Berlin : Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, in Commission bei Georg Reimer. 1895. 80 p.
17 n. 31.

KENNY Anthony. *Aristotle's theory of the will.* London : Duckworth. 1979. x + 181 p.
11 n. 17.

KÜHNER Raphael. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache . . .* 1re éd., 2 Theile, 1834-1835. Nous avons cité *Zweiter Teil : Satzlehre.* « *Dritte Auflage in zwei*

Bänden, in neuer Bearbeitung besorgt von Dr Bernhard GERTH. » Hannover und Leipzig : Hahnsche Buchhandlung. 1898-1904. Band I : IX + 666 p. Band II : IX + 714 p.

22 n. 8.

LALANDE André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publié sous l'intitulé *Société française de philosophie.* 1re éd. en fascicules, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1902-1923. « 13e édition. » Paris : Presses Universitaires de France. 1980. XXIV + 1323 p.

4 n. 3.

LIDDELL Henry G., SCOTT Robert, JONES Henry S. *A Greek-English lexicon.* Oxford : Clarendon Press. 1re éd., 1843. 9e éd. Oxford : Clarendon Press. 1940. xlviii + 2111 p. « *With a supplement* » 1968. xi + 153 p. (Nous citons en abrége : L.S.J.)

79 n. 1. 79 n. 3.

LITTRÉ Émile. *Dictionnaire de la langue française* . . . 2 tomes, chaque tome en deux parties, et un *Supplément.* Tome I, parties 1 et 2, tome II, partie 1. Paris/Londres/Leipzig : Hachette. Tome II, partie 2. *Supplément.* Paris/Londres : Hachette. 1863-1877. (Il existe plusieurs éditions postérieures.)

14 n. 24. 48 n. 19. *Cf.* 81.

MARKUS R.A. Voir HADOT P., « Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics », dans un ouvrage collectif, *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. ARMSTRONG*, éd. H.J. BLUMENTHAL et R.A. MARKUS.

MARKUS R.A. Voir O'BRIEN D., « Plotinus and the Gnostics on the generation of matter », dans un ouvrage collectif, *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. ARMSTRONG*, éd. H.J. BLUMENTHAL et R.A. MARKUS.

MERLAN P. « Greek philosophy from Plato to Plotinus », dans un ouvrage collectif, *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*, éd. A.H. ARMSTRONG. Cambridge : University Press. 1967. Pp. 11-132.

27 n. 24.

MORAUX P. « Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles », dans un ouvrage collectif, *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben, Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, éd. Ruth STIEHL et H.E. STIER. Berlin : Walter de Gruyter. 2 Bände. 1969-1970. Band I : VIII + 586 p. Band II : VI + 484 p. Voir Band II, pp. 492-504.

27 n. 24.

MOSER Georg H. Voir CREUZER Fridericus, MOSER Georg H., *Plotini opera omnia . . .*

O'BRIEN D. « Plotinus on evil : a study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil », in *Le Néoplatonisme* (Royaumont, 9-13 juin 1969), publié sous l'intitulé *Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, sciences humaines.* Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique. 1971. Pp. 113-146. (Pour une publication antérieure de cet article, voir *Downside review* 87 [1969] 68-110.)

1. 21 n. 4. 25 n. 19. 29 n. 4. 29 n. 6. 30 n. 8. 39 n. 10. 48 n. 19. 48 n. 20. 48 n. 21. 49 n. 24. 65 n. 11. 65 n. 12. 66-67. 69-77.

O'BRIEN D. « Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* année 102, tome 167 (1977) 401-422.
1. 8 n. 6. 8 n. 8. 10 n. 14. 12 n. 21. 14 n. 24. 16 n. 26.

O'BRIEN D. « Plotinus and the Gnostics on the generation of matter », dans un ouvrage collectif, *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. ARMSTRONG*, éd. H.J. BLUMENTHAL et R.A. MARKUS. London : Variorum publications. 1981. Pp. 108-123.
1. 21 n. 4. 38 n. 3. 38 n. 7. 38 n. 8. 47 n. 17. 62 n. 4. 80 n. 4.

O'BRIEN D. « Temps et éternité dans la philosophie grecque », dans un ouvrage collectif, *Mythes et représentations du temps* « recueil préparé par Dorian TIFFENAU », dans la collection *Phénoménologie et herméneutique* « collection dirigée par Paul RICŒUR et Dorian TIFFENAU », sous l'intitulé *Centre régional de publication de Paris*. [Paris] : Centre national de la recherche scientifique. 1985. Pp. 59-85.
54 n. 4.

OWENS Joseph. Voir RIST J.M., « Metaphysics and psychology in Plotinus' treatment of the soul », dans un ouvrage collectif, *Graceful reason, Essays in ancient and medieval philosophy presented to Joseph OWENS . . .*

PÉPIN J. « Procession gnostique, procession plotinienne », article à paraître (en traduction anglaise) dans les Actes d'un colloque *International Conference on Neoplatonism and Gnosticism* (directeur : R. WALLIS), université de l'Oklahoma (États-Unis), 18-21 mars 1984.
2 n. 3.

PERNA Petrus. *Plotini Platonicorum facile coryphaei operum philosophicorum omnium libri LIV in sex enneadas distributi ex antiquiss[imorum] codicum fide nunc primùm graecè editi, cum latina Marsilii Ficini interpretatione & commentatione*. Basileæ, ad Perneam lecythum. Colophon : Basileæ, ex officina Petri Pernae. Cum gratia et privilegio s[uæ] caes[areæ] maiest[atis], MDLXXX kalend[is] iunii. Bâle : Petrus Perna, 1er juin 1580. Signatures : α-γ^{6}, a-z^{6}, A-Z^{6}, Aa-Rr^{6}, Ss^{8}, Tt^{6}, Vu^{8}, Xx^{8}. Pages chiffrées : 771. 2°.
84 n. 11.

POLLET Gilbert. Voir SLEEMAN John H., POLLET Gilbert, *Lexicon plotinianum*.

REES D.A. Voir JOACHIM Harold H., *Aristotle, the Nicomachean Ethics, a commentary by the late H.H.J.*, « *edited by D.A. REES* ».

RICŒUR Paul. Voir O'BRIEN D., « Temps et éternité dans la philosophie grecque », dans un ouvrage collectif, *Mythes et représentations du temps* « recueil préparé par Dorian TIFFENAU », dans la collection *Phénoménologie et herméneutique* « collection dirigée par Paul RICŒUR et Dorian TIFFENAU ».

RIST J.M. « Plotinus on matter and evil », *Phronesis* 6 (1961) 154-166.
29 n. 6. 38 n. 6. 44 n. 6.

RIST J.M. « Monism : Plotinus and some predecessors », *Harvard studies in classical philology* 69 (1965) 329-358.
11 n. 18.

RIST J.M. Compte rendu de E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an age of anxiety* (voir *supra*), *Phoenix* 20 (1966) 349-352.
9 n. 12.

RIST John M. *Plotinus : the road to reality*. Cambridge : University Press, 1967. vii + 279 p.
29 n. 6. 30 n. 8. 38-39. 71-77.

RIST J.M. « Plotinus and Augustine on evil », *Atti del convegno internazionale sul tema : Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Roma, 5-9 ottobre 1970), in *Accademia nazionale dei Lincei : Problemi attuali di scienza e di cultura*, anno 371, quaderno n° 198 (Roma 1974) 495-508.
29-30. 33 n. 14. 69-77.

RIST J.M. « Metaphysics and psychology in Plotinus' treatment of the soul », dans un ouvrage collectif, *Graceful reason, Essays in ancient and medieval philosophy presented to Joseph OWENS . . .*, éd. L.P. GERSON, sous l'intitulé *Papers in medieval studies* n° 4. Toronto : Pontifical institute of medieval studies. 1983. Pp. 135-151.
15 n. 25. 33 n. 14. 71 n. 8. 71-77.

ROBERT Paul. *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, les mots et les associations d'idées*. 1re éd., 1958-1964. [2e éd.] Paris : Société du Nouveau Littré/Le Robert. 6 vol. 1966. (Nous citons sous la forme : le *GRAND ROBERT*.)
14 n. 24.

SAFFREY Henri D. Voir DODDS Erik R., *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse* . . . « traduit de l'anglais par H.D. SAFFREY ».

SCHANZ M. Voir SCHWAB Otto, *Historische Syntax der griechischen Comparation in der klassischen Literatur*, Band IV de l'ouvrage *Beiträge zur historischen Syntax der griechischen Sprache*, éd. M. SCHANZ.

SCHULZ Paul A. *Plotins Theodizee nach ihren systematischen Grundlagen, ein Beitrag zur Würdigung des Denkers, Inaugural-Dissertation* . . . Jena : Druck von Hermann Brendel. 1914. 71 p.
4 n. 3.

SCHWAB Otto. *Historische Syntax der griechischen Comparation in der klassischen Literatur*, Band IV de l'ouvrage *Beiträge zur historischen Syntax der griechischen Sprache*, éd. M. SCHANZ. Würzburg : A. Stuber's Verlagsbuchhandlung. 3 Hefte. 1893-1895. Pp. VIII + 523 (chaque *Heft* possède aussi une pagination individuelle).
74 n. 20.

SCHWYZER H.-R. « Zu Plotins Deutung de sogenannten platonischen Materie », dans un ouvrage collectif, *Zetesis, album amicorum [. . .] aangeboden aan Prof. Dr E. de STRYCKER*. Antwerpen/Utrecht : De Nederlandsche Boekhandel. 1973. Pp. 266-280.
21. 21 n. 6. 25-27. 29 n. 5. 38-39. 61-68.

SCHWYZER H.-R. « Plotinisches und Unplotinisches in den 'Αφορμαί des Porphyrios », *Atti del convegno internazionale sul tema : Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Roma, 5-9 ottobre 1970), in *Accademia nazionale dei Lincei : Problemi attuali di scienza e di cultura*, anno 371, quaderno n° 198 (Roma 1974) 221-252.
21 n. 6. 64-66.

SCHWYZER Hans-Rudolf. Voir aussi HENRY Paul, SCHWYZER Hans-Rudolf, *Plotini opera . . . editio maior.*

SCHWYZER Hans-Rudolf. Voir aussi HENRY Paul, SCHWYZER Hans-Rudolf, *Plotini opera . . . editio minor.*

SCOTT Robert. Voir LIDDELL Henry G., SCOTT Robert, JONES Henry S., *A Greek-English lexicon.*

SEILER Hansjakob. *Die primären griechischen Steigerungsformen, Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät I der Universität Zürich vorgelegt von H.S.* Leipzig : Buchdruckerei Oswald Schmidt. 1950. VIII + 133 p. Cette publication comprend la mention : « *Diese Arbeit erscheint als Band 6 in der Schriftenreihe Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft.* »
74 n. 20.

SLEEMAN John H., POLLET Gilbert. *Lexicon plotinianum*, dans la collection *Ancient and medieval philosophy*, De Wulf-Mansion Centre, series 1, n° 2. Leiden : E.J. Brill. Leuven : University Press. 1980. X p. + 1164 colonnes.
24 n. 18. 54 n. 7.

STIEHL Ruth. Voir MORAUX P., « Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles », dans un ouvrage collectif, *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben, Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, éd. Ruth STIEHL et H.E. STIER.

STIER H.E. Voir MORAUX P., « Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles », dans un ouvrage collectif, *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben, Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, éd. Ruth STIEHL et H.E. STIER.

STRYCKER E. de. Voir SCHWYZER H.-R., « Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie », dans un ouvrage collectif, *Zetesis, album amicorum[. . .] aangeboden aan Prof. Dr E. de STRYCKER.*

TARDIEU Michel, DUBOIS Jean-Daniel. *Introduction à la littérature gnostique*, tome I *Histoire du mot « gnostique », instruments de travail, collections retrouvés avant 1945*, dans la collection *Initiations au christianisme ancien.* Paris : Éditions du Cerf/Éditions du Centre national de la recherche scientifique. 1986. 152 p.
1 n. 2.

THEILER Willy. Voir HARDER Richard, *Plotins Schriften übersetzt von R.H. « . . . fortgeführt von Rudolf BEUTLER und Willy THEILER ».*

THESLEFF Holger. *Studies on intensification in early and classical Greek*, dans la collection *Societas scientiarum Fennica, commentationes humanarum litterarum*, tomus 21, n° 3. Helsingfors : Centraltryckeriet. 1955. 227 p.
74 n. 20.

THOMAS Joseph. Voir BRÉHIER Émile, *The philosophy of Plotinus . . . « translated by Joseph THOMAS ».*

TIFFENAU Dorian. Voir O'BRIEN D., « Temps et éternité dans la philosophie grecque », dans un ouvrage collectif, *Mythes et représentations du temps* « recueil préparé par Dorian TIFFENAU », dans la collection *Phénoménologie et herméneutique* « collection dirigée par Paul RICŒUR et Dorian TIFFENAU ».

TRÉSOR DE LA LANGUE FRANÇAISE, voir ci-dessus IMBS Paul, *Trésor de la langue française*.

VOLKMANN Ricardus. *Plotini Enneades . . . edidit R.V.*, dans la collection *Bibliotheca Teubneriana*. Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri. 2 vol. 1883-1884. Vol. I : XXXIV + 350 p. Vol. II : LVI + 526 p.

15 n. 25. 33 n. 15.

WALLIS R. *International Conference on Neoplatonism and Gnosticism* (directeur : R. WALLIS), université de l'Oklahoma (États-Unis), 18-21 mars 1984.

1 n. 1.

WALLIS R. Voir PÉPIN J., « Procession gnostique, procession plotinienne », article à paraître (en traduction anglaise) dans les Actes d'un colloque *International Conference on Neoplatonism and Gnosticism* (directeur : R. WALLIS).

WELLMANN E. Voir ZELLER Edouard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Dritter Theil : *Die nacharistotelische Philosophie*. Hälfte 1-2 (= Abteilungen 1-2). 5e Auflage, éd. E. WELLMANN.

ZELLER Edouard. *Die Philosophie der Griechen, eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*. Dritter Theil : *Die nacharistotelische Philosophie*. Hälfte 1-2. Tübingen : Verlag von Ludwig Friedrich Fues. 1852. Pp. I-X + 1-452 (Hälfte 1 ; pp. 453-454 : « *Verbesserungen und Zusätze* ») ; pp. I-X + 453-982 (Hälfte 2). Voir aussi l'article suivant.

4 n. 3.

ZELLER Edouard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Dritter Theil : *Die nacharistotelische Philosophie*. Hälfte 1-2 (= Abteilungen 1-2). 5e Auflage, éd. E. WELLMANN. Leipzig : O.R. Reisland. 1923. XIV + 864 p. (Hälfte 1) ; XVII + 931 p. (Hälfte 2).

4 n. 3.

*

J'ai eu l'occasion de lire deux thèses (encore inédites) où l'auteur s'intéresse au problème d'une génération de la matière. De ces deux thèses, la première m'a semblé bien plus utile que la deuxième.

MIYAOKA Ritsuko. *Plotinus on intelligible matter.* « *Master's thesis* » de l'université de Tokyo. 1990. 51 p. (pages dactylographiées).

NARBONNE Jean-Marc. *Le problème de la matière chez Plotin : essai sur la problématique plotinienne*. Thèse de Doctorat de l'université de Paris IV Sorbonne. 1988. 497 p. (pages dactylographiées).

*

Je n'ai pas tenu compte dans mon étude de trois publications récentes, pour les raisons qui sont indiquées à la fin de chaque notice.

CORRIGAN K. « Is there more than one generation of matter in the *Enneads* ? », *Phronesis* 31 (1986) 167-81.

Cet article fait l'objet d'une critique détaillée dans une étude intitulée *Plotinus on the generation of matter, an exercise in the interpretation of the « Enneads »*, qui paraîtra prochainement dans la collection *Elenchos*.

NARBONNE J.-M. « Plotin et le problème de la génération de la matière ; à propos d'un article récent », *Dionysius* 11 (1987) 3-31.

Sur cette publication, voir mes deux observations « J.-M. Narbonne on Plotinus and the generation of matter : two corrections », *Dionysios* 12 (1988) 25-26.

ALT Karin. *Philosophie gegen Gnosis, Plotins Polemik in seiner Schrift II 9*, sous l'intitulé *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlung der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1990, nº 7. Mainz : Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Stuttgart : Franz Steiner Verlag. 1990. 74 p.

Cette publication est parue après l'achèvement de mon étude. Elle comprend (pp. 15-43) une paraphrase et un commentaire de l'ensemble du traité (*Enn.* II 9 [33]), suivis (pp. 44-62) d'une analyse plus détaillée des chapitres 4-5 et 10-12 (« *Die Behandlung der Lehre vom Seelen-Fall und der Weltentstehung* »). Comme présentation générale, cette étude est fort utile. L'auteur ne considère pourtant que de façon passagère l'opposition de la « contrainte » et du « volontaire » (cap. 8.39-43 ; Alt. pp. 25-26). Si j'ai bien compris, elle ne perçoit aucune différence fondamentale entre les deux textes où Plotin fait allusion à une génération de la matière (cap. 3.14-21 ; cap. 12.30-44 ; voir Alt, pp. 19-20 et 59-62) : dans ces deux passages, Plotin ne ferait qu'imposer aux gnostiques la doctrine qui lui est propre (voir surtout Alt, p. 19 et p. 60). Dans le deuxième passage (cap. 12.30-44), Alt retient (à tort, me semble-t-il) l'amendement de Heigl (ligne 38 : τὸ κακόν, voir Alt, pp. 59-60 ; *cf.* pp. 83-86 *supra*).

*

C'est de propos délibéré que je n'ai pas fait référence à plusieurs publications dans lesquelles les questions abordées dans mon exposé ne sont traitées que de façon incidente et accessoire. Par exemple :

ARMSTRONG A.H. « Dualism Platonic, Gnostic, and Christian », in *Plotinus amid Gnostics and Christians, papers presented at the Plotinus Symposium held at the Free University, Amsterdam on 25 January 1984*, éd. D.T. Runia. Amsterdam : Free University Press. 1984. Pp. 29-52.

Armstrong écrit ici, p. 37 : « *In the great final rethinking and development of Hellenic Platonism which begins with Plotinus, which we call Neoplatonism the view that the "dark other" derives from the Good itself is finally accepted as against the dualism of two independent principles.* » L'auteur ne cite aucun passage pour appuyer cette affirmation.

FIELDER J.H. « *Chorismos* and emanation in the philosophy of Plotinus », dans un ouvrage collectif, *The significance of neoplatonism*, éd. R. Baine Harries, dans la collection *Studies in neoplatonism : ancient and modern* nº 1. Norfolk, Virginia : International society for neoplatonic studies, Old Dominion University. Pp. 101-120.

L'auteur de cet article conclut, pp. 117-118 : « *Can the material principles themselves be generated or must they be independent of that process? It is clear that on the model of imaging developped here that* [sic] *Matter cannot be generated.* » Il enchaîne, p. 118 : « *If generation is the immanent presence of a higher reality in a lower by means of a material principle, then the material principle itself cannot be generated without presupposing another material principle. Hence the attempt to generate the material principle on this conception of imaging always results in the positing of another, ungenerated material principle.* » Ce raisonnement n'est formulé nulle part dans les *Ennéades*. La conclusion qu'il est censé impliquer (les « principes matériaux » ne seraient pas engendrés) va à l'encontre de ce que dit expressément Plotin en *Enn.* II 4 [12] 5.28-30 (la matière du monde intelligible serait engendrée

par l'altérité intelligible et le premier mouvement). Elle contredit les propos tenus en *Enn.* III 9 [13] 3 (cf. *Enn.* III 4 [15] 1) : l'« image » engendrée par l'âme serait le « non-être » et l'« indéfini partout obscur » (formules où l'on reconnaît les traits propres de la matière du monde sensible, voir pp. 22-27 *supra*). J.H. Felder ne tient pas compte de ces passages.

PISTORIUS Philippus V. *Plotinus and neoplatonism, an introductory study*. Cambridge : Bowes & Bowes. 1952. vii + 175 p.

L'auteur de cet ouvrage affirme, p. 119 : « *On the strength of the cited passages, I believe that we are entitled at this stage, to come to the following preliminary conclusions : [. . .] Matter is uncreated, because all creation takes place through the action of Idea on matter.* » Il s'agit manifestement d'un parti pris : la « création », ainsi définie, exclut d'emblée toute possibilité d'une « création » de la matière. Mais la définition proposée n'est formulée nulle part dans les passages cités.

INDEX II

AUTEURS ANCIENS

[1] Pour cette forme du titre, voir pp. 107-108 *infra*.

[1] Pour cette forme du titre, voir p. 3 n. 1 *supra*.

INDICATIONS RELATIVES AUX CITATIONS DES *ENNÉADES*

Pour la commodité du lecteur, nous ajoutons ici des précisions sur *la forme des références* qui ont été données aux *Ennéades* dans les pages précédentes de cet ouvrage, ainsi que sur *l'origine des titres* que nous avons eu l'occasion de citer lors de notre exposé.

*

Les références aux *Ennéades* sont constituées des cinq éléments suivants :

– le premier chiffre, mis en caractères romains, désigne la répartition systématique des *Ennéades* (I à VI), telle que Porphyre l'avait établie lors de sa rédaction de la *Vie de Plotin* en 301 après J.-C., trente ans après la mort du philosophe (voir *Vita*, cap. 24-26).

– le deuxième chiffre, mis en caractères arabes, désigne la répartition des traités (1 à 9) à l'intérieur d'une *Ennéade* (la division des écrits en « traités » fut établie par Porphyre d'après des critères parfois arbitraires).

– le troisième chiffre est entouré par des crochets droits ; il désigne l'ordre chronologique des traités (1 à 54), tel qu'il est rapporté par Porphyre aux chapitres 4 à 6 de la *Vie*.

– le quatrième chiffre de la série correspond à la division en chapitres instaurée par Marcile Ficin dans sa traduction latine des *Ennéades* (Florentiæ, 1492).

– le cinquième et dernier chiffre de la série renvoie à la linéation des traités telle qu'on la trouve dans l'*editio maior* de P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini Enneades* (Paris/Bruxelles/Leiden, 1951-1973).[1]

Exemple : I 8 [51] 14.49-53 désigne les lignes 49 à 53 du chapitre 14 du 51[e] traité de l'ordre chronologique ; ce traité est le huitième « livre » de la première *Ennéade*.

*

Les titres des *Ennéades* sont rapportés à la fois dans la liste chronologique des traités (*Vita* 4-6) et dans la liste systématique des *Ennéades* (*Vita* 24-26). Ils se retrouvent aussi :

– au commencement de chaque traité dans les manuscrits dont nous disposons ;

---

[1] Les spécialistes les plus chevronnés affirment parfois que cette linéation est la même dans l'édition de Bréhier (coll. Budé, 1924-1938) ; mais ce n'est pas exact (voir, par exemple, *Enn.* I 8 [51] 6 ; *Enn.* II 1 [40] 5 ; *Enn.* II 3 [52] 5 et 12).

– dans le *Summarium* (« table des matières » rattachée au commencement de chaque *Ennéade*) ;

– enfin, dans le *Pinax* (« table des matières » rattachée dans les manuscrits à l'ensemble des *Ennéades*).

La forme du titre conservée dans ces endroits différents n'est pas toujours la même. Dans l'exemple cité (*Enn.* I 8 [51]), les manuscrits des *Ennéades*, le *Summarium* et le *Pinax* donnent pour titre : *Sur la question de savoir quels sont les maux et d'où ils viennent* (Περὶ τοῦ τίνα καί πόθεν τὰ κακά ;). Mais, dans les listes chronologique et systématique conservées dans la *Vie*, le même traité (en témoigne l'*incipit*) est cité sous une forme abrégée, soit *Quels sont les maux ?* (Τίνα τὰ κακά ; *Vita* 6.18), soit *D'où viennent les maux ?* (Πόθεν τὰ κακά ; *Vita* 24.32). Nous citons tantôt le titre complet, tantôt l'une des formes abrégées du titre.

RÉSUMÉ

Conformément aux souhaits manifestés par les directeurs de cette collection, je résume ici en français les articulations principales de l'analyse présentée dans les pages que l'on vient de lire.

Chapitre premier

Les critiques adressées aux gnostiques dans le neuvième livre de la deuxième *Ennéade* (*Enn.* II 9 [33]) supposent l'existence d'une doctrine assez complexe, déjà formulée par Plotin dans ses traités antérieurs.

Chapitre II

Ainsi en est-il de la descente de l'âme dans ce monde. Cette descente est-elle soumise à une contrainte, ou bien est-elle volontaire ? Telle est la question posée par Plotin aux gnostiques au huitième chapitre de son traité (*Enn.* II 9 [33] 8). Cependant, pour connaître la réponse que Plotin lui-même apporterait à cette question, nous devons relire ses écrits antérieurs, et surtout les deux traités intitulés *Sur la descente de l'âme dans les corps* (*Enn.* IV 8 [6]) et *Apories sur l'âme*, livre premier (*Enn.* IV 3 [27]). Nous y apprenons que la descente de l'âme, bien qu'elle soit volontaire, ne fait pas l'objet d'un choix ; qu'elle est même en ce sens nécessaire, sans pourtant que cette nécessité exprime une contrainte.

Cet agencement de concepts se dérobe pourtant à l'intelligence des lecteurs modernes des *Ennéades* (W.R. Inge, J. Guitton, E.R. Dodds), qui n'arrivent pas à comprendre que, dans ce contexte, le « volontaire » implique à la fois une absence de contrainte et une absence de choix.

Chapitre III

Ce ne sont pas uniquement les modalités de la descente de l'âme qui se dérobent à la compréhension des lecteurs modernes de Plotin. La production de la matière par l'âme, lors de sa descente, est formellement niée par les exégètes les plus chevronnés (notamment H.-R. Schwyzer) ; cette doctrine est pourtant un élément essentiel dans la conception que se fait Plotin de sa « théodicée ».

Les critiques adressées aux gnostiques supposent en effet, ici encore, l'existence d'un enseignement déjà formulé dans les premiers traités. Ainsi s'expliquerait que, au chapitre 12 de son traité (*Enn.* II 9 [33] 12.38-44), Plotin impose à ses adversaires la doctrine d'une génération de la matière par l'âme, doctrine que l'on voit déjà pointer dans les traités 2, 10 et 11 selon l'ordre chronologique, et qui est formulée expressément dans les traités 13 et 15 (*Enn.* III 9 [13] 3 ; *Enn.* III 4 [15] 1).

Chapitre IV

Il est vrai que la théorie d'une génération de la matière par l'âme, telle que la conçoit Plotin, ne s'intègre pas facilement dans la doctrine des gnostiques. Pour ces derniers, la descente de l'âme ainsi qu'une production de la matière par l'âme, lors de sa descente, ne seraient pas innocentes. Pour Plotin, au contraire, l'âme ne saurait pécher que sous l'influence maléfique de la matière (cf. *Enn.* I 8 [51] 14), si bien que la production de la matière ne peut être le fruit d'un péché.

Des lecteurs modernes des *Ennéades* (notamment J.M. Rist) n'ont pas compris cette distinction (innocence ou culpabilité dans la génération de la matière), si bien qu'ils finissent par prêter à Plotin la doctrine même que Plotin reproche à ses adversaires (*Enn.* II 9 [33] 12.38-44) : l'âme engendrerait la matière à la suite d'un péché.

Chapitre V

L'absence de toute culpabilité dans une génération de la matière par l'âme ne suffit pourtant pas à séparer Plotin des gnostiques. Dans un chapitre antérieur de son traité (*Enn.* II 9 [33] 3), Plotin attribue à ses adversaires la doctrine qui lui est propre : celle d'une génération « nécessaire », donc innocente de la matière. Il n'en reste pas moins que, pour les gnostiques, la matière ainsi engendrée sera un jour laissée sans forme, alors que Plotin, ici comme dans son traité *Sur la descente* (IV 8 [6] 6), n'admet pas que la matière puisse se trouver « à l'écart » de la puissance divine dont elle est une conséquence nécessaire.

Ce rapprochement des deux traités (*Enn.* IV 8 [6] 6 ; *Enn.* II 9 [33] 3) est pourtant occulté par les exégètes modernes de Plotin (É. Bréhier, H.-R. Schwyzer), qui comprennent de travers les allusions à la théorie d'une génération de la matière telle que Plotin l'exprime dans le traité antérieur (*Enn.* IV 8 [6] 6).

Chapitre VI

La rectification de cette erreur permet d'éclairer la critique adressée par Plotin aux gnostiques dans la première partie du chapitre 12 du traité (*Enn.* II 9 [33] 12.30-38).

Pour des commentateurs modernes (notamment M.-N. Bouillet), Plotin s'écarterait ici des gnostiques, en prêtant à ces derniers une théorie d'après laquelle les maux viennent de ce monde à l'âme. Voilà pourtant l'essentiel de la théorie personnelle de Plotin : l'âme engendre la matière ; elle l'investit de forme ; la matière reste pourtant le « mal absolu » et « le mal en soi », devenant ainsi, pour l'âme qui l'a engendrée, une cause nécessaire du péché.

Non pas que toute âme qui vient en ce monde soit chargée de péché : si l'âme devient pécheresse, c'est parce qu'elle se donne avec trop d'enthousiasme, avec un trop grand vouloir, aux soins de l'objet qu'elle a enfanté, se faisant ainsi contaminer par ce « mal en soi », par ce « mal absolu ».

Cette possibilité de contamination ne laisse pourtant jamais remonter le mal aux êtres premiers : c'est par un mouvement innocent que l'âme engendre la matière, et la matière ainsi engendrée sera toujours revêtue de forme. Plotin refuse de la sorte toute théorie où la matière aurait pour origine une activité pécheresse de l'âme. Il refuse également toute eschatologie où pourrait subsister une matière tenue « à l'écart » de la puissance divine d'où provient, en dernier ressort, la matière de ce monde.

ENGLISH SUMMARY

THE THEORY OF EVIL IN PLOTINUS AND THE GNOSTICS

Chapter I

Plotinus uses Gnostic beliefs as a foil to his own ideas on the relation of good and evil. It is a salutary warning of how little modern scholars yet understand of the philosophy of the *Enneads* that they are frequently unable to see the point of Plotinus' criticisms of the Gnostics and indeed frequently end up confusing Gnostic beliefs with Plotinus' own ideas.

Chapter II

Do individual souls enter this world because they have chosen to do so or because they are forced to do so ? E.R. Dodds and others think that Plotinus himself adopts one or other (or both) of these possibilities. They fail to recognise that the question thus formulated is a trap laid for the Gnostics, and that Plotinus' own belief lies in a rejection of *both* terms of the alternative. Plotinus does not believe that individual souls choose to descend, and he does not believe that they are forced to do so. Their coming into this world is "voluntary" (but not chosen) and it is "necessary" (but not the result of force).

Chapter III

Matter, for Plotinus, is the "primary evil" ; but where does matter come from ? Scholars (notably H.-R. Schwyzer) suppose that Plotinus shares the belief, adopted instinctively by the Gnostics, that matter is ungenerated, and that for Plotinus matter is therefore entirely independent of the hypostases (intellect and soul) which flow from the One. They fail thereby to recognise one of the most striking features of the philosophy of the *Enneads*, namely Plotinus' claim that matter is generated by one of the lower manifestations of soul. This theory of *émanation intégrale* lies at the heart of Plotinus' criticism of the Gnostics.

Chapter IV

And yet the opposition between Plotinus and the Gnostics does not lie simply in the answer to the question, whether or not matter is generated. For Plotinus believes that, if pressed on the point, the Gnostics would accept that matter is generated by soul. What the Gnostics would fail to appreciate is that, although matter is the "primary evil", the generation of matter by soul is not itself an evil act. It is an essential part of Plotinus' belief that the presence of matter is an indispensable condition for the presence of evil in the soul; prior to its generation of matter the soul cannot therefore be evil.

Chapter V

Even if the Gnostics could be persuaded to accept that the generation of matter is not itself an evil act, their system would still be a far cry from Plotinus' own understanding of the relation of good and evil. For the Gnostics believe that matter will one day be abandoned by soul and deprived of form: the cosmos will disappear, and matter, utter evil, will be left naked and alone. Plotinus knows that this will never happen: the soul could never bring herself thus to abandon the object which she has herself engendered.

Chapter VI

It is true that the soul can be carried away by an excess of devotion to the object which she has herself brought to birth; the soul is then liable to be contaminated by matter and to fall into evil. But the evil of matter and the evil influence of matter on the soul cannot reduce the cosmos to any ultimate state of disorder. The "necessity" by which individual souls enter the world (see chapter II) is an expression of the same necessity by which soul (in its various manifestations) both generates matter and covers with form ("illuminates") the matter which it has generated.

Because the generation and the "illumination" of matter are "necessary", they are without beginning or end in time. There can be no future triumph of evil over good. (Nor, for Plotinus, can there be any future triumph of good over evil: Plotinus is not a Gnostic, nor is he a Christian.)

DU MÊME AUTEUR

OUVRAGES

Empédocle

Empedocles' cosmic cycle, a reconstruction from the fragments and secondary sources. Cambridge: University Press. 1969. x + 459 p. Dans la collection *Cambridge classical studies.*

Pour interpréter Empédocle. Paris: Les Belles Lettres. Leyde: E.J. Brill. 1981. ix + 138 p. Résumé anglais: pp. 137-138. Dans les deux collections: *Collection d'études anciennes* (Paris: Les Belles Lettres) et *Philosophia Antiqua* vol. 38 (Leyde: E.J. Brill).

Parménide

Études sur Parménide, « publiées sous la direction de Pierre Aubenque ». 2 tomes. Paris: Vrin. 1987. Tome I *Le poème de Parménide, texte, traduction, essai critique* « par Denis O'Brien, en collaboration avec Jean Frère pour la traduction française ». XXIII + 324 p. Résumé anglais: pp. 309-317. Dans la collection *Bibliothèque d'histoire de la philosophie.*

Plotin

Plotinus on the origin of matter, an exercise in the interpretation of the « Enneads ». Napoli: Bibliopolis. 1991. 106 p. Dans la collection *Elenchos, collana di testi e studi sul pensiero antico,* « diretta da Gabriele Giannantoni », n° 22.

Démocrite, Platon, Aristote

Theories of weight in the ancient world. Four essays on Democritus, Plato and Aristotle. A study in the development of ideas. 4 tomes. Dans les deux collections: *Collection d'études anciennes* (Paris: Les Belles Lettres) et *Philosophia Antiqua* (Leyde: E.J. Brill).

Tome I: *Democritus: weight and size. An essay in the reconstruction of early Greek philosophy.* 1981. *Philosophia Antiqua* vol. 37. xii + 419 p. Résumé français: pp. 412-419.

Tome II: *Plato: weight and sensation. The two theories of the « Timaeus ».* 1984. *Philosophia Antiqua* vol. 41. VIII + 464 p. Résumé français: pp. 454-461.

Tome III: *Aristotle: weight and movement. « De caelo » book IV: a reconstruction of Aristotle's theory.* A paraître.

Tome IV: *Aristotle: weight and movement. « De caelo » book IV: an interpretation of Aristotle's theory.* A paraître.

ARTICLES

Les Présocratiques

« Empedocles fr. 35.14-15 », *Classical Review* n.s. 15, 1965, 1-4.

« Empedocles' cosmic cycle » (résumé de l'ouvrage cité ci-dessus), *Classical Quarterly* n.s. 17, 1967, 28-40.
« Anaximander's measurements », *Classical Quarterly* n.s. 17, 1967, 423-432.
« The relation of Anaxagoras and Empedocles », *Journal of Hellenic Studies* 88, 1968, 93-113.
« Derived light and eclipses in the fifth century », *Journal of Hellenic Studies* 88, 1968, 114-127.
« The effect of a simile : Empedocles' theories of breathing and seeing », *Journal of Hellenic Studies* 88, 1968, 140-179.
« L'atomisme ancien : la pesanteur et le mouvement des atomes chez Démocrite », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* année 104, tome 169, 1979, 401-426.
« Temps et intemporalité chez Parménide », *Études philosophiques : le Temps*, 1980, 257-272.
« L'être et l'éternité », dans un ouvrage collectif, *Études sur Parménide*, « publiées sous la direction de Pierre Aubenque », tome II *Problèmes d'interprétation*, dans la collection *Bibliothèque d'histoire de la philosophie*. Paris : Vrin. 1987. Pp. 135-162.
« Problèmes d'établissement du texte », *ibid.*, pp. 314-350.
« Heraclitus on the unity of opposites », dans un ouvrage collectif, *Ionian philosophy*, éd. K.J. Boudouris, dans la collection *Studies in Greek philosophy*. Athens : International Association for Greek Philosophy. 1989. Pp. 298-303.
« Héraclite et l'unité des opposés », *Revue de Métaphysique et de Morale* 95, 1990, 147-171.
« Comment écrire l'histoire de la philosophie ? Héraclite et Empédocle sur l'un et le multiple », *Rue Descartes* [*Cahiers du Collège international de philosophie*] 1, 1991, 121-138.

Platon

« The last argument of Plato's *Phaedo* », *Classical Quarterly*, en deux parties : Part I, n.s. 17, 1967, 198-231. Part II, n.s. 18, 1968, 95-106.
« A metaphor in Plato : "running away" and "staying behind" in the *Phaedo* and the *Timaeus* », *Classical Quarterly* n.s. 27, 1977, 297-299.
« Le paradoxe de Ménon et l'école d'Oxford », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* année 116, tome 181, 1991, 643-658.
« Il non essere e la diversità nel *Sofista* di Platone », *Atti dell' Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli* vol. 102, 1992, 271-328.

Aristote

« Aristote et la catégorie de quantité : divisions de la quantité (*Cat.* chap. 6, 4b20-5b10) », *Études Philosophiques : Aristote et l'Aristotélisme*, 1978, 25-40.
« Bibliographie annotée des études principales sur les *Catégories* d'Aristote, 1794-1975 », dans un ouvrage collectif, *Concepts et catégories dans la Pensée Antique*, « études publiées sous la direction de Pierre Aubenque », dans la collection *Bibliothèque d'histoire de la philosophie*. Paris : Vrin. 1980. Pp. 1-22.
« Aristote : quantité et contrariété ; une critique de l'école d'Oxford », *ibid.*, pp. 89-165.
« Aristote et l' "*aion*" : enquête sur une critique récente », *Revue de Métaphysique et de Morale* (Études critiques) 85, 1980, 94-108.
« *Aei et aiei* : point final à une controverse ? », *Revue de Métaphysique et de Morale* (Études critiques) 85 (1982) 557-558.

Plotin et le Néoplatonisme

« On the nature of certainty in Christian belief » (une évocation de la pensée de saint Augustin), *Downside Review* 86, 1968, 155-161.
« Plotinus on evil : a study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil », *Downside Review* 87, 1969, 68-110.
« Plotinus on evil : a study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil », dans un ouvrage collectif, *Le Néoplatonisme* (Royaumont, 9-13 juin 1969), publié sous l'intitulé *Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, sciences humaines*. Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique. 1971. Pp. 113-146. (Version corrigée de l'article cité ci-dessus.)
« Two readings of St Augustine », *New Blackfriars* 50, 1969, 642-648.
« Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* année 102, tome 167, 1977, 401-422.
« *Pondus meum amor meus* : saint Augustin et Jamblique », *Revue de l'Histoire des Religions* 198, 1981, 423-428.
« Plotinus and the Gnostics on the generation of matter », dans un ouvrage collectif, *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. Armstrong*, ed. H.J. Blumenthal et R.A. Markus. London : Variorum publications. 1981. Pp. 108-123.
« Une bibliographie analytique des éditions, traductions et commentaires de la *Vie de Plotin*, 1492-1980 », dans un ouvrage collectif, *Porphyre, La Vie de Plotin*, tome I *Travaux préliminaires et index grec complet*, dans la collection *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* (directeur : J. Pépin) nº 6. Paris : Vrin. 1982. Pp. 143-186.
« Comment écrivait Plotin ? Études sur *Vie de Plotin* 8.1-4 », *ibid.*, pp. 329-367.
« L'immortalité chez saint Athanase (*De incarnatione Verbi* cap. 4.5 ; *PG* 25, col. 104B-C) », *Studia patristica* 21, 1989, 426-437.
« The origin of matter and the origin of evil in Plotinus' criticism of the Gnostics », dans un ouvrage collectif, *Herméneutique et histoire de l'être, Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, dans la collection *Épiméthée, essais philosophiques*. Paris : Presses Universitaires de France. 1990. Pp. 181-202.
« Plotin et le vœu de silence », dans un ouvrage collectif, *Porphyre, La Vie de Plotin*, tome II *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, dans la collection *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* (directeur : J. Pépin) nº 16. Paris : Vrin. 1992. Pp. 447-454.
« Origène et Plotin sur le roi de l'univers », dans un ouvrage collectif, *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, « Chercheurs de sagesse », hommage à Jean Pépin*, dans la *Collection des études augustiniennes, série Antiquité*, nº 131. Paris : Institut des études augustiniennes. 1992. Pp. 317-342.

ÉTUDES D'ENSEMBLE

Démocrite, Platon, Aristote

« The earliest theories of weight : "heavy" and "light" in Democritus, Plato and Aristotle », *Classical Bulletin* 52, 1976, 49-50.
« Heavy and light in Democritus and Aristotle : two conceptions of change and identity », *Journal of Hellenic Studies* 97, 1977, 64-74.

Démocrite et Épicure

« La taille et la forme des atomes dans les systèmes de Démocrite et d'Épicure : "préjugé" et "présupposé" en histoire de la philosophie », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* année 107, tome 172, 1982, 187-203.

« Théories atomistes de la vision : Démocrite et le problème de la fourmi céleste », dans un ouvrage collectif, *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus* (Xanthi, 6-9 octobre 1983). Xanthi (Grèce) : International Democritean Foundation. Tome II, 1985. Pp. 27-61.

Parménide, Platon, Aristote, Plotin

« Temps et éternité dans la philosophie grecque », dans un ouvrage collectif, *Mythes et représentations du temps*, « recueil préparé par Dorian Tiffenau », dans la collection *Phénoménologie et herméneutique*, « dirigée par Paul Ricœur et Dorian Tiffenau ». Paris : Éditions du C.N.R.S. 1985. Pp. 59-85.

Parménide, Platon, Plotin

« Le non-être dans la philosophie grecque », dans un ouvrage collectif, *Études sur le « Sophiste » de Platon*, « publiées sous la direction de Pierre Aubenque », dans la collection *Elenchos, collana di testi e studi sul pensiero antico*, « diretta da Gabriele Giannantoni », nº 21. Napoli : Bibliopolis. 1991. Pp. 317-364.

Platon et Plotin

« Platon et Plotin sur la doctrine des parties de l'autre », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* année 116, tome 181, 1991, 501-512.

ADVERSARIA

« Anaximander and Dr Dicks », *Journal of Hellenic Studies* 88, 1968, 198-199.
« J.-M. Narbonne on Plotinus and the generation of matter : two corrections », *Dionysios* 12, 1988, 25-26.
« L. Brisson sur Parménide », *Revue des études grecques* tome 104, 1991, 308.

DIVERS

« Why the Classics ? », *New Blackfriars* 46, 1965, 340-349.
« Comment défendre la langue française ? », *Revue philosophique de Louvain* 82, 1984, 104-105.
« Neoplatonic studies in England : a plea for rigour », *Revue de philosophie ancienne* 4, 1986, 299-303.

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY J. MANSFELD, D.T. RUNIA
W.J. VERDENIUS AND J.C.M. VAN WINDEN

1. VERDENIUS, W.J. and WASZINK, J.H. *Aristotle on Coming-to-Be and Passing-Away*. Some Comments. Reprint of the 2nd (1966) ed. 1968. ISBN 90 04 01718 6
3. VERDENIUS, W.J. *Mimesis*. Plato's Doctrine of Artistic Imitation And Its Meaning to Us. 3rd impression. 1972. ISBN 90 04 03556 7
7. SAFFREY, H.D. *Le περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*. 2ème éd. revue et accompagnée du compte-rendu critique par H. Cherniss. 1971. ISBN 90 04 01720 8
10. DREIZEHNTER, A. *Untersuchungen zur Textgeschichte der aristotelischen Politik*. 1962. ISBN 90 04 01722 4
12. WASZINK, J.H. *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*. 1. Die erste Hälfte des Kommentars. 1964. ISBN 90 04 01724 0
13. NICOLAUS DAMASCENUS. *On the Philosophy of Aristotle*. Fragments of the First Five Books, Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary by H.J. Drossaart Lulofs. Reprint of the 1st (1965) ed. 1969. ISBN 90 04 01725 9
14. EDELSTEIN, L. *Plato's Seventh Letter*. 1966. ISBN 90 04 01726 7
15. PORPHYRIOS. Πρὸς Μαρκέλλαν. Griechischer Text, herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt von W. Pötscher. 1969. ISBN 90 04 01727 5
16. ELFERINK, M.A. *La descente de l'âme d'après Macrobe*. Avec une notice biographique sur l'auteur par J.H. Waszink. 1968. ISBN 90 04 01728 3
17. GOULD, J.B. *The Philosophy of Chrysippus*. Reprint 1971. ISBN 90 04 01729 1
18. BOEFT, J. DEN. *Calcidius on Fate*. His Doctrine and Sources. 1970. ISBN 90 04 01730 5
19. PÖTSCHER, W. *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*. 1970. ISBN 90 04 01731 3
20. BERTIER, J. *Mnésithée et Dieuchès*. 1972. ISBN 90 04 03468 4
21. TIMAIOS LOKROS. *Über die Natur des Kosmos und der Seele*. Kommentiert von M. Baltes. 1972. ISBN 90 04 03344 0
22. GRAESER, A. *Plotinus and the Stoics*. A Preliminary Study. 1972. ISBN 90 04 03345 9
23. IAMBLICHUS CHALCIDENSIS. *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Edited with Translation and Commentary by J.M. Dillon. 1973. ISBN 90 04 03578 8
24. TIMAEUS LOCRUS. *De natura mundi et animae*. Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung von W. Marg. *Editio maior*. 1972. ISBN 90 04 03505 2
25. KONSTAN, D. *Some Aspects of Epicurean Psychology*. 1973. ISBN 90 04 03653 9
26. GERSH, S.E. Κίνησις ἀκίνητος. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus. 1973. ISBN 90 04 03784 5
27. O'MEARA, D. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*. Étude historique et interprétative. 1975. ISBN 90 04 04372 1
28. TODD, R.B. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*. A Study of the *De Mixtione* with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary. 1976. ISBN 90 04 04402 7
29. SCHEFFEL, W. *Aspekte der platonischen Kosmologie*. Untersuchungen zum Dialog 'Timaios'. 1976. ISBN 90 04 04509 0
30. BALTES, M. *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*. Teil 1. 1976. ISBN 90 04 04720 4

31. EDLOW, R.B. *Galen on Language and Ambiguity.* An English Translation of Galen's *De Captionibus* (On Fallacies), With Introduction, Text and Commentary. 1977. ISBN 90 04 04869 3
32. WELLIVER, M. *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus and Critias.* 1977. ISBN 90 04 04870 7
33. BOEFT, J. DEN. *Calcidius on Demons.* (Commentarius Ch. 127-136). 1977. ISBN 90 04 05283 6
34. EPIKTET. *Vom Kynismus.* Herausgegeben und übersetzt mit einem Kommentar von M. Billerbeck. 1978. ISBN 90 04 05770 6
35. BALTES, M. *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten.* Teil 2. Proklos. 1979. ISBN 90 04 05799 4
36. BILLERBECK, M. *Der kyniker Demetrius.* Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie. 1979. ISBN 90 04 06032 4
37. O'BRIEN, D. *Theories of Weight in the Ancient World.* Four Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A Study in the Development of Ideas 1. Democritus: Weight and Size. An Exercise in the Reconstruction of Early Greek Philosophy. 1981. ISBN 90 04 06134 7
38. O'BRIEN, D. *Pour interpréter Empédocle.* 1981. ISBN 90 04 06249 1
39. TARÁN, L. *Speusippus of Athens.* A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary. 1982. ISBN 90 04 06505 9
40. RIST, J.M. *Human Value.* A Study in Ancient Philosophical Ethics. 1982. ISBN 90 04 06757 4
41. O'BRIEN, D. *Theories of Weight in the Ancient World.* Four Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A Study in the Development of Ideas 2. Plato: Weight and Sensation. The Two Theories of the 'Timaeus'. 1984. ISBN 90 04 06934 8
43. NILL, M. *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon, and Democritus.* 1985. ISBN 90 04 07319 1
44. RUNIA, D.T. *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato.* 1986. ISBN 90 04 07477 5
45. AUJOULAT, N. *Le Néo-Platonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie.* Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle. 1986. ISBN 90 04 07510 0
46. KAL, V. *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle.* 1988. ISBN 90 04 08308 1
47. LONDEY, D. and JOHANSON, C. *The Logic of Apuleius.* Including a Complete Latin Text and English Translation of the *Peri Hermeneias* of Apuleius of Madaura. 1987. ISBN 90 04 08421 5
48. EVANGELIOU, CH. *Aristotle's Categories and Porphyry.* 1988. ISBN 90 04 08538 6
49. BUSSANICH, J. *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus.* A Commentary on Selected Texts. 1988. ISBN 90 04 08996 9
50. SIMPLICIUS. *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. I: Introduction, première partie (p. 1-9, 3 Kalbfleisch). Traduction de Ph. Hoffmann (avec la collaboration d'I. et P. Hadot). Commentaire et notes à la traduction par I. Hadot avec des appendices de P. Hadot et J.-P. Mahé. 1990. ISBN 90 04 09015 0
51. SIMPLICIUS. *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. III: Préambule aux Catégories. Commentaire au premier chapitre des Catégories (p. 21-40, 13 Kalbfleisch). Traduction de Ph. Hoffmann (avec la collaboration d'I. Hadot, P. Hadot et C. Luna). Commentaire et notes à la traduction par C. Luna. 1990. ISBN 90 04 09016 9
52. MAGEE, J. *Boethius on Signification and Mind.* 1989. ISBN 90 04 09096 7
53. BOS, E.P. and MEIJER, P.A. (eds.) *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy.* 1992. ISBN 90 04 09429 6
54. FORTENBAUGH, W.W., et al. (eds.) *Theophrastus of Eresos.* Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. 1992. ISBN 90 04 09440 7 *set*

55. SHANKMAN, A. *Aristotle's* De insomniis. A Commentary. ISBN 90 04 09476 8
56. MANSFELD, J. *Heresiography in Context.* Hippolytus' *Elenchos* as a Source for Greek Philosophy. 1992. ISBN 90 04 09616 7
57. O'BRIEN, D. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique.* 1993. ISBN 90 04 09618 3
58. BAXTER, T.M.S. *The* Cratylus. Plato's Critique of Naming. 1992. ISBN 90 04 09597 7